نقد المجتمع الأبوي

قراءة في أعمال هشام شرابي

اعداد وتقديم

أحمد عبدالحليم عطية

حسن حنفي — سليمان بختي

جان دايه — قيصر عفيف

خالد نجار — هاني نسيرة

محمد وقيدي — بن مزيان بن شرقي

علي زيعور — سليم دولي

الزواوي بغورة — فؤاد السعيد

شيرين أبو النجا — علي مبروك

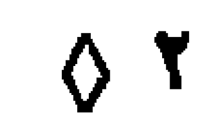
جميل قاسم — حسين عبدالقادر

علي حمية — عصام الدين هلال

حمد الغزي — رشيدة محمدي رياحي

محمود شريح

الإتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (٩)



٣ ◊

نقد المجتمع الأبوي

قراءات في أعمال هشام شرابي

٨٤

نقد المجتمع الأبوي

قراءات في أعمال هشام شرابي

◊ ٦

◊ نقد المجتمع الأبوي ـ قراءات في أعمال هشام شرابي
◊ صورة الغلاف بعدسة هيفاء بيطار
◊ طبع في القاهرة ـ الطبعة الأولى ٢٠٠٢

Cultural Critique of [Neo]patriarchal Society:
Readings in Hisham Sharabi's Collected Works
Edited with an Introduction by Ahmad. A. Atiya
Department of Philosophy, Cairo University
Published by the Arab Association of Philosophical Societies

المحتويات

* شارك في تحرير المواد سليمان بختي ومحمد سعيد حماده.

مقدمة

كثيراً ما يُهيّأ لي وأنا أكتب حول بعض القضايا التي تناولها هشام شرابي أو أقدم دراسة عنه أنها قد تكون آخر دراساتي حوله فأجتهد في بيان عمق تحليلاته وصواب نتائجه رغبة في أن تكون هي تلك الدراسة الشاملة التي تقدم جوهر فكره، وسرعان ما أكتشف مع كل قراءة جديدة له أعماقاً ودلالات متعددة المستويات تتصل بنا وبحياتنا وأملنا في مستقبل أفضل مما نحن فيه، بل وإشارات كثيرة لبيان الطريق إلى تحقيق ذلك.

أتذكر ونحن نختار بين عدد من المساهمات في فكر هشام شرابي التي تكوّن هذا العمل عنوان كتاب بول ريكور «من النص إلى الفعل» «Du texte à l'action» حيث يجمع بين هذه الدراسات فكرة «الكلمة الفعل» أو «الفكر الممارس». وإن كان هناك فرق بين أبحاث ريكور من الهيرمنيوطيقا وكتابات شرابي

في الحداثة والتغيير الاجتماعي والنقد الحضاري. أية قوة تجعل هذا الإنسان/المفكر، المثقف العربي المأزوم، الذي أدرك فشل التجارب العربية سياسياً واجتماعياً في إحداث التغيير والتقدم المطلوب وعجزها وتبعيتها، يثق كل هذه الثقة في شباب هذه الأمة ويرى في تجاربهم البسيطة بصيصاً من ضوء في ليل زماننا الراكد. ويمد بكتاباته ومراسلاته يد التغيير إلى أمثال بختي بن عودة شهيد الاختلاف في وهران أو خالد نجار شاعر التميز في تونس، وإذا تركت للقلم حرية الحركة على الأوراق لذكر ما بين العشرات والمئات من العقول الشابة التي تحلم بإشراق فجر جديد للإنسان في المجتمع العربي استلهموا منه وبه طريق الفكر والتغيير الاجتماعي.

دعونا نحلل تجارب ثلاث من بين جهود كثيرة تسعى لتأسيس وتأصيل حوار حقيقي بين المثقفين العرب على تعدد أقطارهم واختلاف أجيالهم. من بين محاولات كثيرة في تأسيس حوار موسع بين شرابي والمثقفين العرب أقيمت عدة ندوات في بيروت وتطوان والاسكندرية ووهران وقسنطينة وصدرت مجموعة من الملفات والأعداد التذكارية من مجلات عربية: **آفاق** (لندن) **واتجاه** (بيروت) **وكتاب الأسئلة** (تونس) **ورواق عربي** (القاهرة) **وأوراق فلسفية** وغيرها. التجربة الأولى في بيروت (اكتوبر ٢٠٠٠) أسهمت فيها مجلة **اتجاه** مع عدد من الهيئات لتكريم شرابي وتقديم مجموعة من الدراسات العلمية حول القضايا التي شغل بها مثل: الكتابة الذاتية والنقد، والمرأة. والتجربة الثانية في الاسكندرية شارك فيها عدد من المثقفين العرب من لبنان

والجزائر ومصر وتمت بالجهد الذاتي ونهض بها عدد من الشباب لمناقشة جهود شرابي وأزمة المجتمع العربي. والتجربة الثالثة التي توضح وتؤكد ما في التجربتين السابقتين هي تجربة وهران في الجزائر، حيث شاركت عدة هيئات ومؤسسات غير حكومية بجهودها البسيطة في إقامة عدة ملتقيات ثقافية حول الحداثة والاختلاف. وأظهرت هذه التجارب الثلاث قدرة الشباب العربي المثقف البعيدة عن أجهزة الدول، وإمكانياتها اللامحدودة في طرح ومناقشة قضايا المجتمع العربي انطلاقاً من أفكار شرابي بهدف خلق وعي عربي يسهم في التغيير الاجتماعي والقطع مع المجتمعات الأبوية والوصل مع الحداثة. وتلك بداية.

ماذا لو تحدثنا بلغة ذاتية/ موضوعية عن الإنسان/ المفكر، المثقف/ الملتزم هشام شرابي. شرابي ليس صوفياً! ـ رغم تشابههما أحياناً ـ الصوفي مشغول دائماً بالطريق، قد لا تشغله محطة الوصول والغاية الأخيرة للرحلة. فالطريق بالنسبة له هو الوسيلة والهدف. يتحرك بين المقامات والأحوال، ما يلبث في حال ويتمكن حتى يقيم إلى أن ينتقل إلى حال جديد وهكذا شرابي أيضاً بين مقام وحال، فهو المقيم الغريب، إقامة في غربة وغربة في إقامة. والفرق أن طريق الصوفي ومقامه في الأبدية، وطريق شرابي ومقامه في التاريخ والزمان.

رحلتنا مع شرابي، رحلة في الزمان. التقينا معه ونواصل الطريق. يتذكر الأصدقاء ونحن في الطريق من «بيروت» إلى «صور» أننا كنا نسير في الممر عينه الذي سار فيه شرابي في الأربعينيّات طلباً للعلم يجتاز ذلك المشوار الذي لم ينتهِ بعد من

«عكا» إلى «بيروت» والآن من «بيروت» إلى «صور» فقط. ولا يزال باقي الطريق من «صور» و«رأس الناقورة» إلى «عكا» و«القدس» تنتصب أمامه الأسلاك الشائكة والحدود الفاصلة، التي تفصلنا عن أنفسنا، عن الوطن، عن العصر. تلك الحدود لم تكن في المكان فقط، بل في الحياة والحضارة والزمان.

ها هو على ساحل «صور» الممتد، الذي لا حدود له. ينظر إلى الجنوب إلى بقية الطريق، الذي قطعه من الماضي ولم نسر فيه معه الآن... لحظة تأمل لم نستطع معها سوى الصمت احتراماً لتأمله، لذكرياته التي ترتبط بالماضي والمكان والأحداث والزمان كما ترتبط بالمستقبل والإنسان، تفصل بينه وبيننا وبينها الأسوار والحدود، مسافة قصيرة بالأمتار لكنها طويلة بعيدة عميقة بُعد المسافة بين الأبوية والحداثة، بين التخلف والنهضة، الاحتلال والاستقلال، التبعية والحرية. تلك المسافة التي ربما كان يرنو إليها شرابي في صمته المتأمل.

لقد كان صمت شرابي ـ والصمت من مقامات الصوفية ـ **«مقدمات لدراسة المجتمع العربي»** وبحثاً في العلاقة بين **المثقفون العرب والغرب** وكشفاً **«النظام الأبوي والأبوي المستحدث»** ونقداً «حضاريّاً» لمشكلات المجتمع العربي. إن تأمل صور الماضي هو بعث «الجمر [في] الرماد» تلك لحظات من الرحلة ومحطات من الطريق علينا أن نجتازها مع شرابي مرات ومرات حتى نتجاوز تلك الحدود ويتم التواصل، نجتازها مع شرابي الإنسان في التاريخ، نجتازها مع شرابي المفكر في ضمير الوطن، نجتازها مع أنفسنا إلى أنفسنا.

كيف تكون البداية؟ كيف يكون الحوار والتواصل معه؟ كيف نكرّم أنفسنا بتكريم شرابي وأفكاره وقضيته، قضيتنا؟ كيف تكون مواصلة الطريق ورؤية المستقبل؟

إن ذلك لا يكون بوصف الطريق ومدح السير فيه، لكن بمعاناة الطريق وإكمال السير ذلك ما نريده وهذا ما فعلناه. لقد حاورناه واضعين أطروحاته على المحك. وفي هذا أسهم أساتذة من مصر والجزائر ولبنان وتونس والمغرب بمناقشة وتحليل وتوضيح: مساهمة شرابي في تجديد الفكر العربي، «الثقافة والوطن: قراءة في الجمر والرماد»، «مركزية الحوار الأحادي في الخطاب الأبوي»، «الموقف من اللغة في النقد الحضاري»، «النقد الحضاري لدى رواد الفكر العربي المعاصر»، «النقد الحضاري وانعكاساته في الفكر النسوي»، «الوعي المنسجم: جدل الإنسان والحق»، «شرابي والموقف من الغرب» وذلك للانتقال «من نقد المجتمع الأبوي إلى تفكيك الثقافة الأبوية».

وقدمنا هذه القراءات في أعمال هشام شرابي تحت عنوان «نقد المجتمع الأبوي» دفعاً بالكلمة إلى الفعل ونقلاً للمجتمع من الأبوية للحداثة.

لن يغني تلخيص الدراسات المختارة في هذا المجلد، ولا حتى الإشارة إلى عناوينها وأصحابها عن تحديد القضايا التي يدور حولها الحوار، ذلك لأننا نريد للقارىء أن يشاركنا في هذه الرحلة إلى فكر شرابي. ومع هذا، فإن إلقاء بعض الأضواء أو تقديم «فلاشات» حول هذه الجهود يوضح الهدف من هذا الحوار مع شرابي الذي نأمل أن يستمر حتى بعد أن ينتهي

القارىء من القراءة استمراراً للحوار وتأكيداً للتواصل وتحويلاً للفكر إلى فعل.

كتب حسن حنفي في قراءته التشريحية في **الجمر والرماد** تحت عنوان «الثقافة والوطن»: «المثقف الوطني هو الشاهد على عصره الشهيد في زمنه». يقول: «ولم يمنع التوتر الخلاق [في رحلة شرابي] سمات الهدوء والصوت المنخفض والصمت الذي يشوبه الحزن والتواضع والوداعة والتحضر في القول والعمل. ونقول معه في السطور الأخيرة من دراسته: «المثقف الوطني الذي حاز ثقة شعبه واحترام الخصم هو القادر ربما على قيادة شعبه في واقع العالم الجديد بدلاً من الخطاب والإنشاء».

إن أكثر ما يحوم على سن القلم ويتخالج مع نبض القلب ـ كما كتب حسين عبد القادر ـ إنما هي هذه النقلة الكيفية في الوعي بالقضية التي يجب أن يحيط بها المثقف نسيج عالمه ويحملها في خلجاته ليعيش سعياً فكرياً قائماً على فهم ما فيه وتخطيه، وأن يقوى على اختيار الواقع بالكشف عن امتثالاته الخاطئة والقطيعة مع أمسه والاستبصار بتوقفات تاريخه واضعاً إياه في قفص اتهام تقويمي (نقدي) ساعياً معها إلى قيمة الفعل وعندما يمكنه ـ مثل هشام شرابي الذي فعل ذلك كله بحدس فريد ـ يقومُ يَعُدّ نفسه ككائن إنساني له دور.

ويستشهد هاني نسيرة بقول بورديو «المفكر المستقل مزود بسلطة معنوية تجعله قادراً على نقد السلطة (الفكرية والسياسية) وبالتالي تنمية فاعلية عمل سياسي خاص ذي منطق نوعي» ليبين أن لشرابي رؤيته المتميّزة في الفكر والواقع العربي وأزمة تخلفه

وأبويته بعامة وكذلك في القضية الفلسطينية. وأهم ما تتميّز به هذه الرؤى الممتدة والملتزمة الوعي المنسجم في أجزائها والمعرفية القادرة على تعرية السائد ونقد المستقر وطرح الإشكالي واستشراف المستقبلي.

لقد، كان النقد الحضاري كما كتب مزيان بن شرقي أشبه بما يمكن أن نسميه الأنوار الغربية المتوفرة على أساسين: العقلانية والحرية كوسيلة من وسائل نقد وتجاوز الواقع المتخلف نحو واقع أفضل منه. هذا النقد يتوقف البعض أمام نقاط التلاقي بينه وبين العروي (بن مزيان) وبين عبد الكبير الخطيبي (محمد بنيس). يمكننا أن نجد في المفكر شرابي ومن خلال كتاباته المختلفة والمتنوعة محاولة التركيب بين مختلف تلك المشاريع الفكرية محيلاً إلى إشكالياتها ومساهماً في حل بعض قضاياها للخروج بها من حالة الركود والجمود إلى حالة الديناميكية «الحركية» و«الفعالية».

تُمثّل كتابات شرابي ـ فيما نفترض ـ نصاً متكاملاً مفتوحاً يحتوي تجربة حياتية وفكرية، تتجاوز صاحبه إلى جيل وفترة تاريخية يحياها هذا الجيل وتحيا فيه. ويقدم هذا النص/التجربة حواراً بين صاحبه والواقع الذي يحياه بهزائمه وانتصاراته، آماله وإحباطاته، وهو نص متفرّد وعام في الوقت ذاته يقتضي تفكيكه وقراءته إدراك التمايز داخله في لحظاته المختلفة وفي مستوياته المتعددة في الرؤية والمنهج والتحليل والنتائج وفي الفضاء الذي يحلق في آفاقه والذي يتداخل فيه تاريخ الأفكار من جانب والتحليل النفسي الاجتماعي من جانب والرؤية النقدية الحضارية من جانب ثالث. وكذلك في

القضايا التي تطرّق إليها والتي تدور على واقع المجتمع العربي، بنيته الاجتماعية والنفسية، تاريخه السياسي والاقتصادي، ذهنيته العقلية والفكرية وخطابه الثقافي الحضاري.

لقد حرص شرابي على تجاوز الفكر المجرّد والتفكير في قضايا المجتمع العربي. وقدّم طروحاته تجاه مجتمع بديل ومن هنا أهمية التأكيد على هدف عملنا الحالي وهو تأسيس التعدّدية الفكرية والرؤية المستقبلية في قضايانا الفكرية والاجتماعية والقومية بعد فشل أحزابنا السياسية وتعثّر مشاريعنا القومية. التنوع والاختلاف من أجل مجتمع عربي إنساني ديمقراطي حر مستقل. ومن هنا حرص شرابي على قضايا الحداثة والمرأة والتقدم الاجتماعي. وحرصنا على الوقوف أمام القضايا التي طرحها شرابي من أجل تأصيلها اتفاقاً واختلافاً من أجل الهدف المشترك. السير في الطريق وتجاوز الحدود والأسوار نحو إكمال الطريق.

وتنطلق شيرين أبو النجا من النقد الحضاري لتوضح انعكاساته في الفكر النسوي، لتؤكد أن قضية المرأة في سياق النقد الحضاري ليست سوى إحدى الحركات الاجتماعية الجديدة الساعية إلى إعادة التوازن إلى بنية مجتمعية طوعت المرأة لصالح ثقافة أبوية قائمة على مصالح رأسمالية بحتة. إن ما طرحه شرابي والرؤى المختلفة التي قدمها تدخل في ما يسمى الموجة الأولى للنسوية وهي الموجة التي اعتمدت على فلسفة الحصول على الحقوق الأولية للنساء وجاهدت في النضال على المستوى النظري والعملي من أجل وضع هذه الحقوق على الخريطة السياسية والفكرية للعالم العربي. وتهدف إلى توضيح كيفية وإمكانية ممارسة

النقد الحضاري الذي دعا إليه شرابي على أرض الواقع وذلك في ما يتعلق بالمرأة. بمعنى آخر كيف يمكن لحركة نسوية (وليس الحركة النسوية) أن تؤسس لخطاب نسوي حقيقي يهدف إلى التغير النقدي الجذري عبر استعمال لغة جديدة غير مستعارة من الخطاب الأبوي السائد، وعبر توظيف آليات لا تنتمي إلى الآليات التقليدية وعبر الصدع بين الفكر والممارسة، وأخيراً عبر اتخاذ موقع مستقل عن الفكر الغربي والعربي (الأبوي) على السواء.

وللانتقال من مرحلة التفكير النظري إلى الواقع العملي نقوم بتحليل تجربة حية من الواقع المعاش وهي تجربة شبك عايشه منتدى النساء العربيات.

وتسير دراسة فؤاد السعيد «شرابي نسوياً.. بل أمومياً» في الاتجاه عينه، فهي محاولة للتنقيب في نص شرابي عن الأساس الذي يمكن أن يقوم عليه تصوره لنظام سياسي اجتماعي عربي بديل. وهو يختلف مع من صنفوا شرابي باعتباره واحداً من دعاة فكر وحركة تحرير المرأة ويرى أنه ربما كان الأقرب إلى الصواب أن نعتبره من الداعين للنسوية أو فكرة وحركة التمركز حول الأنثى ولكن في صياغة تؤكد على الوجه الأمومي الرحمي التراحمي وليس المرأة كنوع على وجه العموم.

وينطلق علي مبروك في دراسته «من نقد المجتمع الأبوي إلى تفكيك الثقافة الأبوية» من عمل شرابي بدءاً منه وتفكيراً معه وبناءً عليه. ويرى أن الأبوية من نوع التخلف العابر للأزمان والذي يرتبط بتعديه وحضوره المجاوز، إن الأبوية ذاتها لم تعد مجرد حالة أو وضع يرتبط بشرطه، بل نظاماً قد تعالى على

شرطه. أي أن الأبوية ذاتها قد أصبحت حضوراً عابراً للأزمان ومتعدياً للأحقاب وإلى حدٍّ بات يمكن معه الحديث عن أبوية مستجدثة أو حداثية أو حتى ما بعد حداثية. وإذا كان شرابي أخذ يمارس استراتيجية النقد على نحو شامل في عمله على اللغة والخطاب والمجتمع والدولة والتربية والنهضة، وفيها جميعاً، لم يتجاوز الأمر حدود نقد ضروب الممارسة السائدة فيها توطئة لإحلال ممارسات بديلة. ويربط مبروك الأبوية ويعمقها بالأشعرية داخل النسق المركزي في الثقافة العربية للكشف عن أصول عقائدية وأنطولوجية وأبستمولوجية تتبدى باعتبارها الجذر الأعمق لكل أنماط القمع وأشكال التسلط.

كما يشارك كل من علي حمية بدراسة حول «هشام شرابي ناقداً حضارياً: نحن والغرب»، سؤال التبعية والاستقلال. وكذلك أسهم سليمان بختي بدراسة حول النقد الحضاري والتغيير الاجتماعي في تفاعلهما وفي بلورة مفاهيم وآليات جديدة تتصدى للواقع في مجابهة نقدية عقلانية وعبر الالتزام في قضايا المجتمع الحقيقية. وكتب جان دايه في بحث موثّق أصيل قصة هشام شرابي في الحزب السوري القومي وأثر ذلك على نشأته ووعيه وكتاباته ونوعية النشاطات والمهام التي تولاها في الحزب وسر تقرب شرابي بانطون سعاده. وعالج علي زيعور قطاع الذاتية الغني في نطاق أهل الفكر والفلسفة توقاً لمعرفة الذات والتاريخ والحرية. ورسم خالد نجار صوَّر هشام شرابي بالأبيض والأسود وأدواره أيضاً مازجاً الحالة والدور. وقدم جميل قاسم دراسة في مسار شرابي وانتقاله من الوضعية إلى ما بعد الحداثة

وفي كيفية تجديد الخطاب السياسي في الحياة اليومية العملية. وكتب محمد وقيدي دراسة عن النقد الحضاري والنقد الذاتي ودلالاته والإشكالات التي يريد تجاوزها في عملية التغيير الاجتماعي.

وبحث قيصر عفيف في طروحات شرابي حول الانتقال من المجتمع الأبوي إلى الحداثة ودور المثقف الملتزم بقضايا مجتمعه في هذا التحول. وكتب سليم دولة عن شرابي فيلسوف عكا وحكيم الجمر وما فعله شرابي بكتاباته لاستنهاض الموات من هذه الأمة. أما محمد الغزي فرأى أن الكتابة عند شرابي هي نشدان للمعنى وتسجيل لتاريخ الروح وبحثها عن خلاص. ووثق محمود شريح في بحثه «هشام شرابي سيرة أكاديمية وحياة علمية» المحطات والمراحل والأدوار والمواقع والكتب والأشخاص في حياة شرابي على امتداد السنين والعطاءات.

وأخيراً، هذه الكتابات يجمعها هم النقد والتغيير والمعرفة والحرية والتقاء كل ذلك في أعمال هشام شرابي وما تثيره على مستوى الفكر والذات والمجتمع، وعلاقة ذلك بهشام شرابي ودوره في فتح الأبواب والنوافذ لدخول كل هذه الأفكار ومدلولاتها. ويجمعها أيضاً الموقف النقدي الحضاري لقضايا مجتمعنا العربي علنا عبر إضاءات الكشف والمراجعات النقدية وتعددية القراءات والأفكار نقيم في الحوار والسجال والحراك لأجل الاستنهاض والتغيير والبناء.

ويهمني قبل ان أترك هذه الدراسات للقارىء العزيز الإشارة إلى إن هذا العمل نتاج لجهود متعددة لأصحابها الفضل في ظهور هذا المجلد بالصورة الذى هو عليها هم الزملاء د . سيد نقادى ، الذى نظم بمكتبة الإسكندرية ندوة " شرابى وأزمة المجتمع العربى " وكل من بن مزيان بن شرقى والزاواوى بفورة ، ودورهما الهام فى ندوتى وهران وقسنطينة حول " شرابى والحداثة ط ، " شرابى والاختلاف " وكذلك الشاعر الرقيق خالد النجار فى تونس وزميلا رحلة الإعداد سليمان بختى ومحمد سعيد حمادة وقبلهم جميعاً على حمية صاحب الفضل فى لقاءنا مع هشام شرابى ، على أمل أن نلتقى جميعاً للسهر على ساحل عكا حتى الفجر .

أحمد عبدالحليم عطية

الثقافة والوطن
قراءة في «الجمر والرماد»

د. حسن حنفي
قسم الفلسفة، جامعة القاهرة

الثقافة الوطنية

منذ فجر النهضة العربية حمل المثقف العربي هموم الفكر والوطن. فقد دفعت «صدمة الحداثة» إلى التفكير في سؤال شكيب أرسلان الذي صاغه من بعد **لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟** سواء عندما كان العرب جزءاً من الخلافة العثمانية وبداية حركة القوميين العرب أو عندما أصبح العرب دولاً تحت الاحتلال وبداية معركة الاستقلال وحركات التحرر الوطني. وفي كلتا الحالتين كانت معركة التحديث هي الأهم. فعندما كان العرب ولايات عثمانية ثم أقطاراً تحت الحماية أو الوصاية أو الاحتلال ثم أصبحوا دولاً مستقلة كان التحديث هو المطلب الرئيسي، فالقضاء على التخلف في الداخل هو شرط الاستقلال عن الخارج.

الفكر بلا وطن تجريد وصورية، ونضال في غير ميدان، وهروب من الموقع، ورصاصات طائشة في الهواء لا تدافع عن أحد، ولا تصيب أحداً. والفكر الوطني التزام ومقاومة، تحليل وتغيير، فهم وتطوير. هو الفكر العملي، مضمونه موضوعه، وحياة المفكر قدره، والعلم بلا وطن تكسّب دون تضحية، وأخذ دون عطاء، وهجرة بلا علم عاطفة هوجاء، ومغامرة غير محسوبة العواقب، وشهادة دون سياسة، وحلم دون واقع، وخيال دون تاريخ.

المثقف الوطني هو الشاهد على عصره، الشهيد في زمنه، لا يهاجر أثناء القتال باسم العلم، ولا يناضل على مقاعد الدراسة وفي مدرجات الجامعة باسم القتال[1]. كانت تلك أزمة الشباب، وثنائية جيل قديم من المناضلين لم يعرف بعد «المثقف العضوي»[2]. وقد تطوع بعض الطلاب العرب في الجامعة الأميركية في ١٩٤٧ قبل النكبة ولم يذهب بالفعل إلا عدد

(١) «كذلك لم يخطر على بالنا تأجيل دراستنا والبقاء في وطننا لنقاتل. كان هناك من يقاتل عوضاً عنا، أولئك الذين قاتلوا في ثورة ١٩٣٦ والذين سيقاتلون في المستقبل. إنهم فلاحون، وليسوا في حاجة إلى التخصص في الغرب. موقعهم الطبيعي هنا، فوق هذه الأرض. أما نحن المثقفين، فموقعنا في مستوى آخر. نحن نصارع على جبهة الفكر، ونقاتل قتال العقل المرير»، هشام شرابي: **الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربي**، طبعة جديدة ومنقحة ومزيدة مع مقدمة. دار نلسن، بيروت ١٩٩٨ ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢) قال طه باشا للطلاب «يا أبنائي، القتال ليس لشبان مثلكم، نصيحتي إليكم العودة إلى مقاعد دراستكم، أنتم أبناء عائلات ومثقفون وخدمتكم لوطنكم تكون عن طريق العلم والمعرفة لا عن طريق الحروب والبندقية. البندقية يستطيع غيركم حملها»، المصدر السابق، ص ٢١.

ضئيل[1]. المثقف هو الذي يعيش جيله، ويقوم بدوره التاريخي الذي يحدده العصر لا دور جيل مضى فيصبح سلفياً ولا دور جيل قادم فيصبح علمانياً. جيلنا هو هذا الجيل المخضرم الذي ينتقل من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى المعاصرة، ومن العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى الإبداع[2].

كانت الجامعة الأميركية في بيروت ثورة للحياة الوطنية الفلسطينية وللتيارات الفكرية في الوطن العربي كما كانت الجامعة المصرية في ١٩٢٥ نتيجة للحركة الوطنية المصرية التي تبلورت في ثورة ١٩١٩.

ارتبطت الثقافة بالمقاومة، والمقاومة بالثقافة[3]. توحّدت الثقافة والمقاومة في المثقف الوطني. يعيد بناء الثقافة كي تصبح أداة للمقاومة، ويكمل المقاومة بالسلاح بوضع ثقافة المقاومة. فهل يتم ذلك في ثلج الهجرة أم في دفء الوطن؟ ومهما دام

---

(١) «في محاولتي الآن تفسير هذا السلوك (لا تبريره) أجدني عاجزاً كل العجز. ربما كوننا مثقفين ساعد على ذر الرماد في أعيننا، فصرنا نرى أشياء من زاوية الفكر المجرد وحده. وهكذا بدت الدنيا لنا موضوعاً لكلامنا وفكرنا، لا مجالاً لتحقيق أفعالنا وأعمالنا. كأنما يكفي أن نحب وطننا بقلوبنا كلها، وأن نحلم بمستقبل عظيم لأمتنا دون أن يلزمنا ذلك بشيء سوى صدق العاطفة»، المصدر السابق، ص ٢٢.

(٢) لذلك يُصدِّر هشام شرابي **الجمر والرماد** بعبارة لتوماس مان في **الجبل السحري** وهي: «لا يعيش الفرد حياته الشخصية فحسب بل أيضاً حياة عصره وحياة جيله»، المصدر السابق، ص ٧.

(٣) أنظر دراستنا «ثقافة المقاومة»، **مجلة الكتب وجهات نظر**، دار الشروق القاهرة، أكتوبر ٢٠٠١، تحية للانتفاضة الفلسطينية في عامها الأول.

الثلج فإنه ينتهي إلى الذوبان[١]. وإذا ما استمر الدفء فإنه ينتهي حتماً إلى الخصوبة والنماء مهما كانت آلام المخاض[٢].

القومية والاشتراكية

ولما كانت الشام موطن العروبة، وفيها وفي العراق نشأ مفهوم القومية، تأسس «الحزب السوري القومي الاجتماعي» لضم الشام والعراق في «الهلال الخصيب» مما ألهب خيال القوميين والاشتراكيين العرب بعد ارتباط القومية بالاشتراكية وبالعدالة الاجتماعية[٣]. سوريا هي المركز، ولبنان امتداد غربي لها. والعراق امتدادها الشرقي. وفلسطين امتدادها الجنوبي. مع أن فلسطين أيضاً هي المدخل الشرقي لمصر. جاءت غزوات الشرق منها منذ الهكسوس حتى التتار والمغول. ووحدة مصر وسوريا ضمان لوحدة العرب كما ثبت أيام صلاح الدين. وماذا عن أفريقيا والمشرق العربي كله فيها؟ لماذا تفضيل الجناح الآسيوي للوطن

---

(١) «ويغمرني إحساس في هذه اللحظة أن الفرصة قد فاتتني بل سأمضي ما تبقى لي من العمر هنا في هذه البلاد الغريبة وأني سأموت فيها، ولكن لا... هذا لن يحدث، شعبي هو جزء من حياتي لم أتركه يوماً. وطني أحمله في قلبي، لا أقدر أن أتخلى عنه. سأعود يوماً ما»، **الجمر والرماد**، ص ١٥.

(٢) «اكتشفت كما يفعل كل مثقف عائد لخدمة وطنه أن الشعب والوطن لا يأبهان به وبأحلامه، وأن الواقع يناقض الرؤيا»، المصدر السابق، ص ١٤.

(٣) انضم هشام شرابي إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي عام ١٩٤٦. وكان من أهم منظريه مع مؤسسه أنطون سعادة، ومن أهم الداعين إليه كما كان عبد الرحمن بدوي في الفترة نفسها منظّراً لحزب مصر الفتاة في مصر قبل أن يطلّق السياسة بعد ثورة ١٩٥٢، ثم عداؤه لها بعد تطبيق قوانين الإصلاح الزراعي عليه وبسبب أزمة الحريات العامة وديمقراطية الحكم في مصر.

العربي على جناحه الأفريقي الذي قد يحدث رد فعل عند الجناح الأفريقي على الجناح الأسيوي[١]. وقد يصل الحزب السوري القومي الاجتماعي في تصوره للقومية إلى حد العرقية أسوة بما كان في ألمانيا في الفترة نفسها. وربما كان لبعد مؤسسه عن الوطن والحنين إليه أثر في تكوين هذا الجانب الرومانسي أسوة بشعراء المهجر. وقد آمن الحزب بالانقلابات العسكرية وبتكوين المليشيات المسلحة لتحقيق أهدافه السياسية وربما ممارسة العنف كما كان الحال في «مصر الفتاة» في مصر في هذه الفترة.

وقد كانت الطائفية أحد أسباب اندلاع الحرب الأهلية في لبنان ١٩٧٥ وأحد أغطيتها ومبرراتها النظرية. لذلك استبعد الحزب السوري القومي الاجتماعي الدين في صياغة الأيديولوجيات السياسية وفي بناء الأوطان. فكان حزباً علمانياً خالصاً يمثل التيار العلمي العلماني عند شبلي شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف.

في حين أن الحركة الإصلاحية التي أسسها الأفغاني وتلاميذه خاصة عبد الله النديم ترى أن الدين في الأوطان المحتلة، المتخلفة يكون عاملاً على الثورة ضد الاحتلال في الخارج. فقد صاغ الأفغاني الإسلام بأنه، ثورة على الاستعمار في الخارج ونضال ضد الطغيان في الداخل، دفاعاً عن الحرية في كلتا الحالتين. وقد اغتيل حسن البنا عام ١٩٤٩ على يد القصر والإنجليز، وهو العام ذاته الذي أعدم فيه أيضاً أنطون سعادة بعد أن سلّمه حسني الزعيم حاكم سوريا العسكري آنذاك إلى لبنان بمحاكمة صورية بتهمة تدبير

(١) هذا ما حدث بالفعل في ليبيا في توجهها الأخير بعد عجز العرب عن مناصرتها الفعلية وكسر حصارها في حين غامر الأفارقة بذلك.

انقلاب عسكري في لبنان. وقد دفع ذلك إلى التفكير في مصير النضال الوطني، الشيوعي والقومي والإسلامي، واتهام الجميع بالخيانة من الأنظمة السياسية[١].

وقد كان الإحساس الطبقي غامراً عند صفوة المثقفين في ذلك الوقت وإن كانوا ينتسبون إلى الطبقة العليا. كانت الطبقة شيئاً والوعي الطبقي شيئاً آخر[٢].

الاستعمار والصهيونية

كان الاستعمار الفرنسي في لبنان هو العامل الخارجي في ثقافة المقاومة كما كان الاحتلال البريطاني في مصر. وكان المثقفون الوطنيون يشعرون بالامتهان كل يوم باحتكاكهم بسلطات الاحتلال في الحياة اليومية[٣].

---

(١) «جلست أعالج جرحي وحيداً في مقهى الزرقاء، ناسياً إخوتي في النضال: الشيوعي، والقومي العربي، والبعثي الاشتراكي، والأخ المسلم، الذين يسيرون على الطريق ذاتها. كل ما نملك قدمناه، كل بطريقته، لهذا الشعب ولهذا الوطن. فأخذوا منا كل ما نملك، وزجّونا بالسجون، واتهمونا بالخيانة»، المصدر السابق، ص ٢٧٣.

(٢) «كان الفقر جزءاً من حياتنا، لكنه كان خارجها بعيداً عنها كالأكواخ المتناثرة حول أحيائنا الفخمة. كان الفقراء بشراً مساكين نرأف بهم ونتألم لفقرهم لكنهم كانوا ينتمون إلى عالم آخر. وكان منظر المتسولين الذين كانوا يملأون شوارع مدننا منظراً طبيعياً بالنسبة إلينا. فلم يزعجنا أو يدفعنا إلى تأنيب الضمير. ولم يدر بخلدنا أن هناك علاقة بين ثرائنا وبؤسهم...»، المصدر السابق، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٣) «كان الاستعمار بالنسبة إليّ شيئاً حقيقياً محسوساً. كنت أكره الاستعمار كما كان يكرهه جميع رفاقي إلا أن كراهيتي كان لها بالإضافة إلى ذلك، بُعدٌ مباشر ينبع من تجربتي الشخصية كفلسطيني»، المصدر السابق.

وكانت الصهيونية مثل الاستعمار، استعماراً استيطانياً، لا فرق بين الاستعمار الفرنسي للبنان وسوريا والاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين. كلاهما عنصرية، عنصرية صهيونية تقوم على الاختيار للشعب [illegible] عند أرض الميعاد والعنصر [illegible] بالمدنية و[illegible] والهيكل، وعنصرية غربية تقوم على القوة الرومانية [illegible] دينية الأوروبية ونقاء الجنس [illegible].

وكانت هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧ قمة العدوان الصهيوني الاستعماري استئنافاً لعدوان ١٩٥٦ الذي لم يحقق أهدافه[1]. وكانت في الوقت ذاته قمة الإحباط وإجهاض الحلم القومي العربي الاشتراكي التقدمي. وأدرك العرب أن العيب في الداخل قبل الخارج، وفي التخلف قبل الاستعمار.

المجتمع الأبوي

كانت بذرة التخلف وجذره الأول «المجتمع الأبوي»، سلطة الإدارة الجامعية، وسلطة الأستاذ، وسلطة الأسرة، وسلطة المالك، وسلطة الحاكم[2]. كانت ثقافة المجتمع كله تقوم على

---

(١) «في منتصف الستينات، أثناء كتابة هذا الكتاب، كنت واثقاً أن العرب على عتبة حقبة تاريخية جديدة. والآن، بعد مرور أكثر من عشر سنوات، أعرف أنني كنت على خطأ. عصر الانحطاط لم ينته، ونحن في مرحلة جديدة منه. إن هذه المرحلة بالنسبة للجيل الذي أنتمي إليه هي المستقبل الذي حلمنا، مستقبل الإنجازات والانتصارات التي كنا سنحققها فيه»، المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) «لا أذكر أن أستاذاً من أساتذتي في الجامعة اعترف مرة أنه كان على خطأ أو أقر بجهل أو عبر عن شك فامتنع عن اتخاذ موقف حاسم وآثر التروي ومراجعة الفكر. كان أساتذتي جميعاً مصادر ثقة لا يعرف الشك مدخلاً إلى =

القطعية، وامتلاك كل طرف فيه الحقيقة المطلقة. والفكر وعظ وإرشاد وتبليغ وليس تحليلاً أو نقداً. وكانت المصطلحات الجديدة مثل النقد والنظرية والفرض والتصور. وألفاظ أخرى ترددت في جامعة شيكاغو مثل «على الأرجح»، «نوعاً ما»، «إلى حد ما» مما يميز ثقافة أخرى تقوم على النسبية في الحكم، وعلى البحث عن الحقيقة وليس معرفتها[1]. وكان هذا النظام الأبوي في فلسطين وفي كل الوطن العربي بكل تياراته، الإسلامي والعلماني. وكان النقد في ذلك الوقت مجهولاً. وابتداء من هذه التجربة الثقافية الاجتماعية التاريخية بدأ تشكل مفهوم «المجتمع الأبوي» وجذوره القبلية والعائلية وأشكاله في السلطة والخضوع، والتبعية والولاء، وامتداداته التاريخية في الإقطاع والرأسمالية، ونتائجه في الإمبريالية، وطرق مواجهته الممثلة في الخطاب الإصلاحي أو الخطاب العلماني العقائدي، لا فرق بين الوعد الأصولي الممثل في العصر الذهبي أو الوعد العلماني بالمدينة الفاضلة القادمة على نموذج الغرب الحديث، وضرورة النقد الجذري للثقافة الأبوية المستحدثة والتخلص من هيمنة البرجوازية الصغيرة، وأهمية الفكر النقدي، وضرورة التحول الديمقراطي.

= قلوبهم... سلطتهم مطلقة وكلمتهم نهائية وكانوا يعتقدون أن حسن سلوكنا قبول بسلطتهم واستسلام لها»، المصدر السابق، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(١) «عند التحاقي بجامعة شيكاغو اكتشفت أن هناك تعابير في اللغة الانكليزية كنت أعرف معناها لكني لم أستعملها إلا نادراً مثل (نوعاً ما) Somewhat (على الأرجح) Probably (إلى حدٍّ ما) To some extent»، المصدر السابق، ص ٤٠ ـ ٤١.

كان يمكن مد الجذور للمجتمع الأبوي في الموروث القديم، في التصور الهرمي للعالم ونظرية الفيض، وفي دور العقل في تبرير المعطيات[١]. كان يمكن أيضاً الاقتراب من المحرمات الثلاثة في الثقافة الموروثة، الدين والسلطة والجنس، الله والدولة والمرأة. وهو ما تمت دراسته أولاً في **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، سواء بنية العائلة أو قيم الثقافة، الاتكالية والعجز والتهرب، وكيفية مواجهتها بالوعي والتغيير والتحدي الحضاري، والتوجه المستقبلي، والتربية والتثقيف الاجتماعي حتى ينتهي المجتمع البطريركي ويبدأ المجتمع الديموقراطي[٢].

الفلسفة المثالية

كانت بداية التفلسف التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية بفضل شارل عيساوي، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الأميركية. ثم كان الوقوع على هارتمان والمثالية الدينية غير السياسية. وربما كان ذلك تحت أثر شارل مالك مؤسس المثالية الدينية كأساس أيديولوجي لليمين الرجعي، مهاجمة الشيوعية ومدح المسيحية ودعم الحرب الباردة والذي عاد إلى لبنان ليصبح أيديولوجي اليمين المسيحي المتعصب. وقد ولّد رد

---

(١) أنظر دراساتنا الثلاث: «مخاطر في فكرنا القومي»، «مخاطر في سلوكنا القومي»، «مخاطر في وجداننا القومي» في «الدين والثورة في مصر» ١٩٥٢ ـ ١٩٨٢ جـ ١ «الدين والثقافة الوطنية» مدبولي، القاهرة ١٩٨٧، ص ٥٩ ـ ١٤٠.

(٢) صدرت الطبعة الأولى لكتاب مقدمات لدراسة المجتمع العربي عام ١٩٧٥، دار المتحدة للنشر ببيروت، والطبعة السادسة، دار نلسن، بيروت ١٩٩٩.

فغل صاحب **الجمر والرماد** ليصبح أيديولوجي اليسار العلماني المتسامح. وتم التعرف على نيتشه في **هكذا تكلم زرادشت** وفي **هذا هو الإنسان** سيرته الذاتية. كما تم التعرف على مؤلفين من النوع نفسه، المثالية الدينية الوجودية مثل كيركجارد وبردياييف أو العقلية عند جاك ماريتان أو العلمية المنطقية عند ديوى في طلب اليقين[1]. وربما أعجب لنفس الأسباب مفكر آخر بهوسرل وبرجسون، جمعاً بين الحدس والبرهان، والدين والعقل، بالإضافة إلى النظرة الجمالية للعالم. وفي الجامعة تم التعرف على ميخائيل نعيمة، وجبران خليل جبران كأدباء رومانسيين، وبعد ذلك في شيكاغو على فرويد وماركس وريكير. ووجد في هؤلاء صدى لآراء أنطون سعادة «في المدرحية». وكان بدوي قد نقل من قبل فلسفة هيدجر كما لاحظ جان فال الأستاذ الزائر في جامعة شيكاغو. كما توثقت الصداقة في الجامعة الأميركية مع محسن مهدي وماجد فخري اللذين أصبحا من أساتذة الفلسفة الإسلامية المرموقين. كانت رسالة الماجستير دراسة مقارنة عن هارتمان فيلسوف القيم المثالي. وكان كارناب من لجنة الدفاع. ولم يمنع فيلسوف الوضعية المنطقية من إعطاء المثالي الديني أعلى الدرجات.

---

(١) «كنا نرى هذا الواقع ونعبر عنه بتجريدات مثالية نستمدها من ديكارت وهيجل وكيركيجارد وغيرهم من الفلاسفة. مكنتنا ثنائية ديكارت مثلاً من وضع العقل فوق الجسد، ومثالية هيجل من إسباغ قيمة نهائية على العقل، وذاتية كيركيجارد من إرساء الحقيقة في داخلية الوجود الفردي»، المصدر السابق، ص ٤٦.

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال الشهير: «هل لدينا فلاسفة؟». ويكون الحكم القطعي: «ليس لدينا فلاسفة» دون تعريف ماذا يعني الفيلسوف حتى لا ترد معاني الفيلسوف كلها إلى معنى واحد. صاحب النسق النظري، ومتى يظهر حتى لا ترد الظروف إلى ظرف واحد، القطيعة المعرفية مع الماضي، ورفع الغطاء النظري عن الواقع، وسقوط الوئام النظري بين الأنا والواقع والحاجة إلى وئام نظري جديد[١]. وهو معنى الفيلسوف وظروف نشأته في العصور الحديثة في الغرب. فمن الظلم قياس كل فلسفة في كل مجتمع على الفلسفة الغربية الحديثة. فالمجتمع العربي مثلاً يمر فكرياً بعصر مشابه لعصر النهضة الأوروبية أو بالأحرى بين الإصلاح الديني وعصر النهضة، بين مارتن لوثر، وجيوردانو برونو. فنحن ما زلنا مع الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب، وتنازل كل جيل عن منطلقات الجيل الآخر حتى انقلبنا إلى النقيض، وأصبحت النهايات غير البدايات. وقد حدثت الكبوة أيضاً في التيار العلمي العلماني من شبلي شميل إلى فرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا. بالحديث الآن عما بعد الحداثة والمرأة والانبهار التام بموضات الفكر الغربي. والمقارنة الدالة الأكثر عدلاً تكون المقارنة بين

---

(١) «ليست مصادفة أن يكون مجتمعنا، منذ النهضة، قد عجز عن إنتاج مفكر أو عالم أو كاتب واحد على مستوى عالمي. فموهبة الإبداع لا تكتسب ولا تستورد ولا تدرس في الخارج. المقدرة الخلاّقة تكمن في أعماق الفرد، فإذا أتيح لها المحيط الملائم نمت وترعرعت وازدهرت»، المصدر السابق، ص ١٥٩.

النظام الأبوي عندنا والنظام الأبوي في عصر النهضة الأوروبي، والفيلسوف عندنا بفيلسوف عصر النهضة الأوروبي قبل عصر الأنساق الفلسفية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

التشاؤم أم التفاؤل؟

والإنسان تونر بين قطبين المثال والواقع، الإقدام والإحجام، الخيال والعقل، الأنا والآخر، الهوية والاختلاف، الفرح والحزن إلى آخر ما وصفه الصوفية من أحوال هو «تشاؤم العقل وتفاؤل الإرادة» كما يقول جرامشي. أحياناً يكون الرماد في تشاؤم اليأس والهجرة بعد أن توحدت حياة المواطن بحياة الوطن وعاش صمت المنفى وهجرة الوطن، وهو الأقل[1]، وأحياناً يكون الجمر هو الغالب ينير فجراً جديداً، فجر العودة

(١) «لقد نبذتني يا وطني، لن أرجع إليك، لن أرجع أبداً»، المصدر السابق، ص ٢٧٨. «المرارة التي نشعر بها اليوم تنبع من هذا المستقبل الذي أفلت من يدنا وتحول إلى هذا الحاضر. أصبحت الحقيقة التي جمعنا حياتنا حولها رماداً لا جمر فيه»، المصدر السابق، ص ١٧ ـ ١٨. «غير أن الحقيقة تتغير وتولد من جديد، ومن هنا فساد العدمية السائدة اليوم، القائلة بفساد «كل ما هو عربي». ليس فاسداً إلا ما نفسده نحن. (نحن نفسد حياتنا) وليس صالحاً إلا ما نصلحه نحن»، المصدر السابق، ص ١٨. «سنة ١٩٧٤ قررت أن أعود نهائياً إلى الوطن العربي»، المصدر السابق، ص ١٣. «أين أنت يا وطني، أين سماؤك الزرقاء، وهواؤك الطيب، وشمسك الدافئة»، المصدر السابق، ص ١٢٩، «أين الغد الذي حلمنا به وأعطيناه حياتنا؟ إنه اليوم، حاضرنا... إنه أمسنا. لم يبق منه إلا ومضات خافتة، تأتينا حين لا نتوقعها، وتعيد إلينا أصواتاً حبيبة غابت عنا، ووجوهاً جميلة نسيناها، وحباً قديماً فقدناه. في أعين أولادنا نرى أشباح أحلامنا عندما كنا صغاراً، وفي ابتساماتهم صور المستقبل الذي تركناه وراءنا»، المصدر السابق، ص ١٥٧.

بعد الهجرة، والتقدم بعد الانهيار، والديموقراطية بعد الأبوية. وبعد حرب أكتوبر ـ تشرين ١٩٧٣ قرر العودة نهائياً إلى أرض الوطن ليشارك في بنائه في مرحلة ما بعد النصر والثقة بالذات والأمل في الاسترداد، استرداد الكرامة أولاً ثم استعادة الأرض ثانياً[1].

ولم يمنع هذا التوتر الخلاّق من سمات الهدوء، والصوت المنخفض والصمت الذي يشوبه الحزن والتواضع والوداعة، والتحضر في القول والعمل[2].

جمر أم رماد؟

ذكريات مثقف عربي فصول خمسة بلا عناوين. الثاني أطولها وأقلها دلالة على الموضوع، مجرد علاقات شخصية، مثل «قصة نفس» و«قصة عقل». وأصغرها الخامس استشهاد

(١) «والإحباط واليأس يخيمان على الوطن العربي كله، لكن الظلام لا تشتد حلكته إلا عندما يقارب الفجر على الانبثاق، هناك بوادر فجر جديد»، «من مكان غربتي التي ظننت منذ سنوات أنها على وشك أن تنتهي. لقد حصل العكس. فالهجرة من الوطن تتزايد يوماً بعد يوم، والأمل بالعودة يضعف يوماً بعد يوم، لكن المجتمع البطركي سيزول وسينتهي عصر الانحطاط وسنرجع يوماً»، المصدر السابق، ص ١٨، «النظام الأبوي محتّم عليه الانهيار، والمرأة العربية تكسر قيودها، والجيل الصاعد يدخل ساحة الصراع. آخر مراحل الانحطاط تحمل في أحشائها بذرة العصر الجديد»، المصدر السابق، ص ١٢.

(٢) «إني لست عبقرياً ولا فلتة بل إنسان كسائر الناس، لا أختلف عن زملائي ذكاءً أو فطنة. وإني لقانع أن أكون هكذا قادراً فقط على تسيير حياتي بنفسي والتغلب على القسر والتشويه اللذين تعرضت لهما في صغري...»، المصدر السابق، ص ٤٤ ـ ٤٥.

أنطون سعادة، أحد مظاهر الرماد[1]. يمكن أن تتحول إلى شريط سينمائي عن عصر من خلال شخص، وشخص من خلال عصر. تتخللها سيرة مكشوفة مثل **أزهار الشر** لبودلير[2]. كما تعرب بعض المصطلحات بالرغم من وجود ترجمات لها[3].

«الجمر أم الرماد» تمثل البعد الثالث في الموقف الحضاري للمثقف العربي منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. فالموقف الأول الموقف من التراث القديم وأثره في الواقع المعاصر مثل: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**. والموقف الثاني الموقف من الغرب من خلال صلة المثقفين العرب به في **المثقفون العرب والغرب**. أما البعد الثالث فهو الموقف الحاضر والتنظير المباشر له من خلال السيرة الذاتية مثل **الجمر والرماد** أو **صور الماضي** حيث يبرز الموقف الحضاري من خلال التجربة الحياتية لفرد العصر. ومنها **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** و**النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين** و**السياسات والحكومات في الشرق الأوسط** و**الدبلوماسية والاستراتيجية في الصراع العربي الإسرائيلي**. فالواقع العربي هو المنطلق، والموروث القديم، والوافد الغربي يعدان فرعيان فيه.

فهل المثقف الوطني الذي حاز ثقة شعبه واحترام الخصم

---

(١) الفصل الثاني (عدد الصفحات) (١٠٤)، الثالث (٨٦)، الرابع (٦٠)، الأول (٦)، الخامس (٤).

(٢) حديث عن الحشيش والفودكا وكؤوس الويسكي.

(٣) مثل Freshman (السنة الأولى)، Sophomor (السنة الثانية)، المصدر السابق، ص ٦٢/٧٥.

هو القادر ربما على قيادة شعبه في واقع العالم الجديد بدلاً من الخطابة والإنشاء من جانب القادة والحماس المبدئي من جانب الشعوب؟

تلك قراءة **الجمر والرماد** ضمن حوار الأجيال نقدم نصوصاً مختارة منها، وتجمع بين السيرة والعمل. كنت أتمنى أن تكون سيرة شاملة تعرض من خلالها المؤلفات الكاملة. ومن يدري، فربما تمّ ذلك في العيد الثمانين.

٣٨ ◊ الثقافة والوطن قراءة في «الجمر والرماد»

هشام شرابي
في الحزب القومي

جـان دايـه
باحث وكاتب لبناني

لم يستقطب حزب سياسي عقائدي في بلاد الشام من الصحافيين والأدباء والمفكّرين والفنانين أكثر من استقطاب الحزب السوري القومي الاجتماعي لهؤلاء، خصوصاً خلال الفترة الزمنية التي بدأت بُعيد تأسيس الحزب في ١٩٣٢ حتى اغتيال عدنان المالكي في ١٩٥٥. في السنوات الثلاث الأولى، حيث كان الحزب يعمل في العتمة، انتمى إلى الحزب عدد كبير من صفوة المثقفين والكتّاب والفنانين اللبنانيين وفي طليعتهم فؤاد سليمان وزكي النقاش وسعيد عقل وصلاح لبكي وجورج حكيم وعبد الله قبرصي وعجاج المهتار ومصطفى فروخ وغيرهم. ومنذ انكشاف أمر الحزب في ١٦ تشرين الثاني ١٩٣٥ حتى إعدام أنطون سعاده في ٨ تموز ١٩٤٩، انضم إلى صفوف الحزب مجموعة كبيرة أخرى من الكتّاب والصحفيين وأساتذة الجامعات

من بينهم يوسف الخال وزكي ناصيف وتوفيق الباشا ومحمد شامل وجورج مصروعة والدكاترة فايز ويوسف وأنيس صايغ وخليل حاوي ووليم صعب وأنيس فاخوري ومحمد يوسف حمود وجبران جريج وغسّان تويني ولبيب زويّا وإنعام رعد ومحمد بعلبكي وجبران حايك وفاتح المدرّس ونذير العظمة ومحمد الماغوط وعلي أحمد سعيد (أدونيس) وكمال خير بك وفؤاد رفقة ويوسف سلامة وحليم جرداق وآخرون. ومن أبرز الذين أقسموا اليمين بعد إعدام سعاده، الكاتب والقصصي المعروف سعيد تقي الدين، الذي كان في السّابعة والأربعين. وهناك عدد كبير من المناصرين أذكر اثنين منهم، على سبيل المثال الفنَّانين صليبا الدويهي ورأفت بحيري.

وكان من المنتمين في أواخر الأربعينيّات، عندما كان طالباً في قسم الفلسفة بالجامعة الأميركية في بيروت، هشام شرابي، الذي تتمحور حوله هذه الدراسة.

خلال مرحلة تفتيشي للمراجع التي تتضمن المعلومات الضرورية التي أحتاجها تبيّن لي أن مرجعين رئيسيين لا بد من الاستعانة بهما في الدرجة الأولى: ١ ـ كتابات هشام شرابي العقائدية في دوريات الحزب، وكتابته عن حياته الحزبية بعد تركه الحزب. وشرابي في المرجع الثاني يكاد يكون الوحيد الذي كتب عن تجربته الحزبية بكثافة بالمقارنة مع الذين تركوا الحزب أمثال فخري معلوف ويوسف الخال وفايز صايغ. بل إن كثافة كتاباته، خصوصاً حول سعاده، تضاهي ما كتبه جبران جريج وعبد الله قبرصي اللذين سبقا شرابي في الانتماء، واستمرا

في الإيمان بالعقيدة وممارسة العضوية والمسؤولية في الحزب بلا انقطاع. شرابي لم يكتف بما ضمّنه كتابه **الجمر والرماد** حول سعاده والعقيدة والحزب وتجربته، بل عدّل وأضاف في الطبعة الثانية. ثم عاد إلى الموضوع نفسه في كتابه الآخر **صور الماضي** مع شيء من التعديل والإضافة. كذلك، فعل في الكتاب المقابلة **عكا وبيروت وواشنطن** الذي أملاه على الباحث محمود شريح. وحرص المؤلّف على تعزيز الكتب الثلاثة بالصور والرسائل التي تؤكّد وتُعمّق صدقية المعلومات المستلّة من أعماق الذاكرة. ومن المعلومات الهامّة التي وردت في المذكرات، تلك التي حدّد فيها شرابي تاريخ الانتماء وعناوين بعض كتاباته واسم الدورية التي نشرت فيها، إضافة إلى الاسم المستعار الذي ذيّل به معظم نتاجه الحزبي.

ولكن، رغم دقة شرابي وصراحته وتوسّعه في مذكراته، فإن البحث يتطلب التدقيق في بعض المعلومات التي كانت ثمرة الذاكرة فقط أو التنويه ببعض ما غاب عن المذكرات في نتاج شرابي وجهاده في تلك الحقبة. إضافة إلى تدعيم المعلومات الخاصة بنتاج شرابي، بنماذج من مضمون مقالات «النظام الجديد» و«الجيل الجديد».

أسّس سعاده «الحزب السوري القومي» في العام ١٩٣٢، حيث كان يعطي دروساً خصوصية بالألمانية لبعض طلاب الجامعة الأميركية في بيروت. فكان من الطبيعي أن يشترك بعض طلاب الجامعة في التأسيس. من هنا سر حضور الحزب القومي واستمراره في أوساط طلبة الجامعة وأساتذتها. ولم يكن من

منافس يذكر للحزب داخل الجامعة سوى العروبيين. لذلك، كان متوقعاً أن ينخرط هشام شرابي في إحدى الحركتين السياسيتين، وهو الفلسطيني والطالب في الاستعدادية (.I.C) منذ العام ١٩٣٨. والواقع أنه انضوى في الحركتين. في العام ١٩٤٥ انتمى إلى الجمعية السرية التي كانت نواة حركة القوميين العرب. بعد أقل من عام، طلب منه أستاذه شارل عيساوي أن يكتب موضوعاً يتناول حزباً معاصراً، فانتقى الحزب القومي الذي كانت الجمعية السرية تعتبره العدو رقم واحد للعروبة. ولكن درسه للحزب وعقيدته وشخصية زعيمه واحتكاكه برئيسه نعمه تابت وبعض المسؤولين فيه، دفعه إلى الانتماء إليه في ١٩ حزيران ١٩٤٦. وإثر أدائه القسم، دوّن شرابي في مذكراته ما يلي: «اليوم انضممت إلى الحزب السوري القومي. انضممت رسمياً اليوم. ولكنني بعقيدتي انضممت إليه عندما درست الحزب وتفهمته. هذه خطوة فاصلة. فاصلة بالمسؤولية التي أخذتها على عاتقي بانضامي إلى هذه المؤسسة. وهي بحد ذاتها تجعلني الآن كما لم أكن قبلاً، عضواً عاملاً مع أعضاء عاملين كثيرين يسعون نحو هدف يجمعهم مثل أعلى. إنني أثق أولاً بالعقيدة التي اعتنقتها رسمياً اليوم. وأثق برفقائي ورؤسائي الذين انضممت إليهم اليوم. وأثق أخيراً بزعيمي الذي لا أعرفه بالجسد بل بالروح والمعنوية المتجسّدتين في الحركة التي خلقها. إنني أقسمت اليوم أن أخلص للحزب ولرفقائي بالحزب، وأن أطيع أوامر رؤسائي وأن أتفانى لخدمة عقيدتي وزعيمي. أقسمت على هذا أمام صديقيَ وأمام الحزب، وها أنا أقسم أمام نفسي الآن. وهذا قسمي الأكبر».

ينطوي المقطع من اليوميات على ملامح ثلاثة:

١ ـ إشادة صريحة بالحركة التي انضم إليها، ونقد ضمني للجمعية السرية التي سبق انخراطه في صفوفها.

٢ ـ كان إيمان شرابي بالعقيدة والحزب وسعاده من العمق بحيث أنه لم يكتف بالقسم التقليدي الذي شهد عليه رفيقان. بل هو كرّر القسم أمام نفسه في يوميّته، معتبراً أن ذلك هو القسم الأهمّ.

٣ ـ رغم وجود سعاده في الاغتراب، وحرص القيادة في الوطن على التعتيم عليه، فقد نوّه شرابي به، وكأنه كان يحدس تقرّبه منه فيما بعد. وجاء التنويه نتيجة معرفته له بالروح لأنه «خلق» الحزب. وبالمناسبة، فشرابي استمر على استعمال فعل «خلق» ومشتقاته في كل مرة كان يتطرق إلى دور سعاده في رسم العقيدة وتأسيس الحزب.

عاد سعاده من مغتربه القسري في الأرجنتين والبرازيل الذي دام تسع سنوات في الثاني من آذار ١٩٤٧. فكان في استقباله هشام شرابي وألوف الأعضاء والأصدقاء. قلّة من مستقبليه لم تكن متحمّسة لعودته، لأنها تدرك أنه سيعيد النظر بالنهج الذي قادت بموجبه الحزب، خصوصاً في السنوات الثلاث الأخيرة التي سبقت العودة. فالقيادة الإدارية السياسيّة التي تزعّمها رئيس الحزب نعمه تابت، نالت ترخيصاً للحزب وجريدته «صدى النهضة» من الحكومة اللبنانية، مقابل حصرها نشاط الحزب في الكيان اللبناني وتغييبها كل الشعارات التي تتداول المصطلح السوري بدءاً بالتحية الرسمية (تحيا سورية) مع تغيير في شعار علم الحزب حيث غابت الزوبعة. ولقد وصل

تخوف هذه القيادة من إمكانية نسف سعاده لنهجنا المعروف بـ «الواقع اللبناني» أن رئيسنا وأحد أركاننا نعمه تابت وأسد الأشقر سافرا إلى القاهرة التي كانت المحطة ما قبل الأخيرة لسعاده في رحلة العودة إلى الوطن من أجل إقناعه بالمحافظة على منهج «الواقع اللبناني»، باعتبار أنه سيكون على رأس القيادة بموجب الدستور. وبالمناسبة، تقتضي الدقة القول بأن «الواقع اللبناني» لم يكن دستوراً جديداً للحزب القومي، بمعنى أن المبادىء الأساسية الثمانية المتمحورة على سورية والسوريين لم تمسّ. ولكن خطورة الواقع اللبناني تكمن في تهميش تلك المبادىء، عبر حصر النشاط الحزبي في أحد كيانات سورية الطبيعية، يجعلها مع الوقت حبراً على ورق.

أما القيادة الفكرية في الحزب التي كان فايز صايغ ركنها الأول، فلم تكن مسرورة لعودة سعاده، ولكن لسبب آخر يتعلق بفلسفة العقيدة. كان صائغ بتأثير من أستاذه في الجامعة الأميركية شارل مالك، يعتبر أن الفرد أو الشخص لا المجتمع هو غاية النهضة. وانطلاقاً من هذا المفهوم نشأ خلاف آخر مع سعاده يتعلق بالحرية والديمقراطية. وكان أبرز المتضامنين مع صايغ، عضو ومسؤول قديم لامع هو يوسف الخال، وعضو ومسؤول جديد واعد هو غسّان تويني.

لم يوافق شرابي الفريق الأول لأنه فلسطيني، حيث ضعف نشاط القوميين في فلسطين في ظل «الواقع اللبناني». ولم يوافق الفريق الثاني، ربما لانشداده روحياً، نحو سعاده، «خالق» العقيدة وفلسفتها ومؤسّستها الحزبية.

وبالمقابل، كان سعاده مصمّماً على نسف «الواقع اللبناني» ورموزه، وإنهاء حضور شارل مالك والمتأثرين به وفي طليعتهم الباحث والخطيب الآسر فايز صايغ، وتشكيل قيادة جديدة مطعّمة ببعض الإمكانيات الجديدة ومنها هشام شرابي. ولم يقتصر عدم رضى سعاده على قيادة نعمه تابت بسبب «الواقع اللبناني» بل شمل أيضاً النهج الإصلاحي المتّبع مع الحكم اللبناني ورموزه، بدلاً من النهج الثوري الجذري الذي انتهجه طوال حياته القصيرة.

أخّرت مذكرة التوقيف التي أصدرتها السلطة اللّبنانية بحق سعاده وتوقيت عملية الحسم التي كان مصمماً على القيام بها فوراً كما يُستدل من خطابه الذي أثار أهل الحكم في لبنان. ولكن أشهر التواري واللجوء إلى منازل وأحراش المتن الشمالي والغرب (بشامون، عين عنوب، شملان إلخ) لم تمنع سعاده من الالتقاء بأركان القيادة القديمة ومحاولة إقناعها بالتراجع عن نهجها، في الوقت الذي تواصلت لقاءاته بالقيادة البديلة المؤلّفة من بعض الحرس القديم أمثال الياس جرجي قنيزح، والأعضاء الجدد من مثل إنعام رعد وجورج عطيه ولبيب زويّا ويوسف سلامة وفؤاد نجار وهشام شرابي.

كانت الخطوة الأولى في عملية الحسم عندما ألقى سعاده خطاب العودة في قصر نعمه تابت. كان الخطاب من ألفه إلى يائه رداً مداوراً على نهج صاحب القصر وأركان قيادته، ورداً مباشراً على أهل الحكم الذين رخّصوا للحزب وجريدته مقابل «الواقع اللبناني». فقد طرح سعاده في سياق خطابه هذين

التساؤلين: «ماذا يريد اللبنانيون من كيانهم؟ أن يكون فيه النور وأن يكون ما حوله محاطاً بالظلمة؟» وأجاب: «إن كان في لبنان نور فحقّ هذا النور أن يمتدّ في سورية الطبيعية كلّها».

وحول علاقة لبنان بفلسطين ودوره في إنقاذها من محنتها قال: «العلّكم ستسمعون من سيقول لكم إن في إنقاذ فلسطين ضغناً على لبنان واللبنانيين وأمراً لا دخل للبنان فيه. إن إنقاذ فلسطين هو أمر لبناني في الصميم». وختم مؤكداً على استئناف نهجه الثوري: «إن كلمتي إليكم أيها القوميون الاجتماعيون هي العودة إلى ساحة الجهاد». (**النظام الجديد**، ص ١٠٢ ـ ١٠٦).

بعد الخطاب، دعا نعمه تابت وأخته لور، سعاده وعدداً كبيراً من القوميين إلى مأدبة الغداء، وكان بين المدعوين الشاعر الشعبي عجاج المهتار. قبيل تناول الطعام، وقف المهتار ليلقي زجلية بمناسبة عودة الزعيم، كما روى لي ذلك أكثر من مرة. حاول تابت منعه بقوله: «مش وقتها يا أمين عجاج. عند البطون تضيع العقول». ردّ سعاده: «هذا القول ينطبق على غيرنا. بالنسبة لنا: عند العقول تضيع البطون». ثم طلب من الشاعر إلقاء قصيدته. وخلال المأدبة لاحظ سعاده مدى سيطرة لور تابت الجميلة وذات الشخصية القوية على بعض قياديي الحزب. فما كان منه إلاّ أن قال لهم متهكّماً: أهنّئكم على الرئيسة الجديدة!

كان هشام شرابي وبعض أعضاء مديرية الجامعة بين المدعوين واختصر رأيه في لقاء سعاده ومضمون خطابه بالعبارة التالية: «عدنا إلى الجامعة بقلوب ملأى بالفرح والثقة». ومن

المؤكّد أنه كان أكثر ثقة وفرحاً من لبيب زويّاً وفؤاد نجار وغيرهما، لأن سعاده خصّ فلسطين بجزء من خطابه. ولكن، هل وجد سعاده كما تخيّله حين اعتنق عقيدته وانضوى في حزبه؟

من خلال وصفه للاستقبال في المطار والخطاب في قصر تابت، يمكن الاستنتاج أن إعجاب شرابي بسعاده وإيمانه به كزعيم نهضوي، بدأ يترسخ في عقله ووجدانه. ولكن سلسلة لقاءاته له خلال أشهر مذكرة التوقيف، قد حسمت قناعته به قائداً منقذاً.

جرى اللقاء الأول في بشامون بناء على طلب من سعاده، وكان شرابي في العشرين من عمره. بعد حوالى ربع قرن، وصف شرابي سعاده عبر اللقاء الأول الذي جرى في ٤ نيسان ١٩٤٧ وما تلاه بما يلي: «عند وصولنا ـ كان معه فؤاد نجار ـ استقبلنا بحرارة كأنه يعرفنا من زمان. كان لديه كرزما (Charisma) هائلة من الصعب تفسير تأثيرها. كان معتدل القامة، رياضي البنية، أسمر البشرة، حاد التقاسيم، ذا عينين نفاذتين. في كلامه وتحركه سيطرة تامة. لا يرفع صوته ولا يؤشر بيديه. كان في معاملته مع كل من يلاقيه لطيفاً رقيقاً. وطيلة معرفتي به لم أشاهده مرة يعامل أحداً بخشونة أو تكبّر، بل كان دائماً أديباً شديد الحساسية لمشاعر الآخرين. ولا أذكر مرة أنه أمرني بالقيام بعمل ما. فإذا أراد شيئاً طلبه بشكل غير مباشر بالتلميح أو التعبير عن ضرورة إنجازه، تاركاً المبادرة لمن يعنيه الأمر. وأن يعالج جميع الموضوعات والمشكلات بالأسلوب نفسه» **(الجمر والرماد)**.

هنا، لا بأس من فتح هلالين على موضوع النظام الأبوي الذي خاض فيه شرابي كما لم يفعل كاتب آخر باللغة العربية. فمن خلال كلامه عنه في مذكراته **الجمر والرماد** وما ورد سابقاً هو جزء بسيط منه، يمكن القول إن سعاده اتبع منهجاً حديثاً مناقضاً للنظام الأبوي. لذلك، يستوقف قول شرابي في مكان آخر من مذكراته «كان خطئي الأكبر اعتقادي أن الثورة الشاملة قادمة لا محالة، وأن إزالة الأنظمة العربية المهترئة سيحدث عاجلاً أم آجلاً، وسيقوم مكانها النظام العقلاني الحديث. وبقيت على هذا الفكر الطوباوي الذي زرع الحزب السوري القومي الاجتماعي بذوره في نفسي حتى اكتشافي أن النظام الأبوي قادر، إذا لم يجابه مباشرة، على الوقوف بوجه كل ثورة وإحباطها». ذلك أن سعاده الذي بشّر بالثورة الشاملة وعمل لها، كان بشهادة شرابي، تبشيراً وعملاً، نقيضاً للنظام الأبوي، بمعنى أنه حرص على خلق الإنسان الجديد قبل خلق النظام الجديد. لعلّ نقد شرابي ينطبق على معظم رؤساء الحزب القومي الذين تولّوا القيادة بعد إعدام سعاده، وبخاصة الرئيس الذي عرفه جيداً ونشط خلال رئاسته، أي جورج عبد المسيح.

يتابع شرابي وصفه لسعاده من خلال لقاء جرى في أواخر حزيران ١٩٤٧ في ضهور الشوير، حيث لم تكن مذكرة التوقيف قد ألغيت بعد. وفي هذا الوصف يلقي شرابي الضوء على جرأة سعاده ومتانة أعصابه، وهما بعض مواصفات القائد التاريخي. يقول شرابي: «وصلتنا مخابرة تلفونية تقول إن قوة كبيرة من الدرك قد غادرت بيروت في طريقها إلى ضهور الشوير. كانت

السّاعة حوالى الرابعة بعد الظهر. فقام الحارس ليعلم سعاده بالأمر، وكان قد أوى إلى غرفته ليستريح بعد اجتماع طويل تخلله الغداء واستمر حتى بعد الثالثة. مضت دقائق وسعاده لا يزال في حجرته والحرس ينتظرون في السيارات الثلاث الجاهزة عند المدخل في الطريق المحاذي للدير. واشتد قلقي إلى درجة أني نهضت من مقعدي إلى جانب السائق ودخلت البيت وقرعت باب غرفته ودخلت، فوجدته مستقلياً على فراشه يقرأ كتاباً، وعندما شاهد اضطرابي ابتسم قائلاً: من إيش خايف؟ فقلت له: الخبر أنه الكبسة كبيرة هالمرة. فقال ما تخاف. أقعد نشرب فنجان قهوة وبعدين منمشي. واستغرق شرب فنجان القهوة حوالى عشر دقائق شعرت أنها ساعات. وكان سعاده يحدّثني، وهو يشرب قهوته ببطء، وأناة، عن الكتاب الذي كان يقرأه، وكان بالإنكليزية يتناول تاريخ السّومريين».

من جهة أخرى، أعطى سعاده فرصة لتابت كي يعود عن نهجه المناقض لمضمون العقيدة وغاية الحزب. وكانت آخر محاولة، عندما اقترح عبد الله قبرصي عليه إجراء لقاء أخير مع صديقه تابت المشهور بدماثة أخلاقه وحبّ القوميين له وبخاصة سعاده نفسه. وافق سعاده. وجرى اللقاء في منطقة سوق الغرب في حضور قبرصي. بعد حوار طويل، قال سعاده لتابت: لقد حكمت الحزب وفق نهجك الإصلاحي وعلى أساس الواقع اللبناني تسع سنوات خلال اغترابي القسري. الآن عدت إلى الوطن، وبدأت أقود الحزب انطلاقاً من صلاحياتي الدستورية. خذ إجازة وراقب كيفية حكمي للحزب. فإذا أصبتُ، تعترف لي

بصوابية نهجي وأنا أدعوك إلى مساعدتي كالعادة. أما إذا فشلت، فإني على استعداد للعودة إليك وإلى نهجك. وافق تابت، وانصرف الجميع مرتاحين فرحين. وختم قبرصي معلومته التي كررها على مسمعي أكثر من مرّة، إن تابت فاجأ سعاده بعد يومين ببيان نشره في «النهار» حيث أعلن انسحابه من الحزب وعزمه على تأسيس حزب آخر.

وكعادته، حسم سعاده موضوع تابت ومن معه، بقسوة، بعد ان استنفد كل الحلول الإيجابية. وهو فعل الشيء نفسه مع فايز صايغ والمتضامنين معه. وحسم، في الوقت نفسه، كيفية تشكيل القيادة الجديدة بحيث تألفت من أعضاء قدامى من الصف الثاني ومن ذوي الخبرة، وأعضاء جدد تنقصهم الخبرة، ولكنهم يتمتعون بثقافة أكاديمية وموهبة واعدة. وكان هشام شرابي في طليعة هؤلاء.

نجح سعاده في تخطّي الصعوبتين اللتين واجهتاه فور عودته إلى الوطن. الصعوبة الخارجية التي تمثّلت بمذكّرة التوقيف. والصعوبة الداخلية، وهي الأخطر، التي انتصر فيها على قياديّين رئيسيّين في حزبه: نعمه تابت وفايز صايغ. في المعركة مع ركني السلطة اللّبنانية بشارة الخوري ورياض الصلح، تمكّن من إلغاء مذكّرة التوقيف بفعل صموده عدة أشهر وعدم استسلامه من جهة، واستغلاله للانتخابات ومرشّحيها من جهة ثانية. ففي الانتخابات اللبنانية يصبح المستحيل ممكناً. ذلك أن مرشحي الانتخابات، وبخاصة رؤساء الكتل، مستعدون لأي تنازل أو دعم، خلال المعركة الانتخابية، والمرجح أن سعاده ما كان

ليُعدم لو أن شهر تموز ١٩٤٩ كان من أشهر الانتخابات النيابية في لبنان. وفي المعركة مع ركني الإدارة الحزبية، ضمن الفوز منذ اليوم الأول لعودته، عبر الخطاب الناري الذي ألقاه على الآلاف من مستقبليه. ولقد ساهمت مذكّرة التوقيف، من غير قصد طبعاً، في تجييش كل القوميين حول زعيمهم، ليس فقط ضد السّلطة اللبنانية، بل أيضاً ضد القيادة الحزبية التي تحالفت معها.

إثر الفوز المزدوج، بدأ سعاده ورشة إعادة تنظيم حزبه وكأنه يعيد تأسيسه. وكما اعتمد في الثلاثينيّات على العناصر الشابة، كذلك فعل في الأربعينيّات. شغر مركز عميد الثقافة الذي كان يملأه بامتياز الدكتور فايز صايغ. وباعتبار أن هشام شرابي في العشرين من عمره ولم يمرّ أكثر من عام على انتمائه الحزبي، ناهيك بعدم خبرته في المسؤوليات الحزبية العليا، فقد عيّنه سعاده وكيلاً لعميد الثقافة، ولم يعيّن عميداً لهذه العمدة التي يراها أساسية قياساً لسائر العمدات. وهناك مؤشرات كثيرة على كون عمدة الثقافة هي عمدة العمدات لدى سعاده، منها نتاجه الثقافي الكثيف وبخاصة كتابه **الصراع الفكري في الأدب السوري**، ومنها تركيزه على المثقفين واستقطابه لعدد كبير منهم. وهذا يعني أن شرابي غدا، عملياً، عميد الثقافة وهو أمر حدث في بداية تأسيس الحزب حين عُيّن عبد الله قبرصي على رأس عمدة الثقافة أو الإذاعة في المرحلة السرية. ولكنه لم يحدث فيما بعد نظراً لوجود عدد كبير من المثقفين في الحزب، وبعضهم تبوأ المسؤوليات بالتدرج. ما هو إذن سرّ تعيين شرابي

«وزيراً» للثقافة رغم حداثته في كل شيء: السن، والانتماء، والخبرة؟

إن المتأمّل في الصور المنشورة في الصفحة ١٢٤ من كتاب **الجمر والرماد** يدرك أن شرابي كان له تقدير خاص لدى سعاده. إحدى الصور تظهره وهو يمشي إلى جانب سعاده واضعاً يده اليسرى في جيبه، وكأنه صديق للزعيم، وعلاقته به خوشبوشية. والحارس على بعد خطوات منهما. صورة ثانية جمعت سعاده في مقهى الغلاييني مع أربعة أعضاء جدد من الجامعيين وهم: لبيب زويّا، فؤاد نجار، يوسف سلامة، وهشام شرابي. ولكن الأخير جلس إلى جانب سعاده في حين جلس سلامة بعد شرابي، ونجار وزويّا قبالة سعاده.

ومرة أخرى، ما هو سرّ تقرّب شرابي بسعاده كما لم يحدث لأي رفيق آخر باستثناء فخري معلوف؟

أيضاً، من يقرأ مذكّرات شرابي في كتبه الثلاثة **الجمر والرماد وعكا وبيروت وواشنطن وصور الماضي**، وكيف كان شرابي يجلس إلى جانب سعاده في السيارة، في حين يجلس جورج عبد المسيح إلى جانب السائق، أو كيف كان سعاده يشرك شرابي في المهرجانات الخطابية ثم يميّزه بالتهنئة العلنية. أو كيف شجّعه على الكتابة في جريدة **الجيل الجديد** ونقل مقالاته بسرعة من الصفحات الداخلية إلى الصفحة الأولى وهو الكاتب المتدرّج.. أو عندما ألحّ سعاده على شرابي عبر رسائله له من بيروت إلى الولايات المتحدة كي يعود لمعاونته في ورشة العمل الحزبي... أجل، إن من يقرأ كل ذلك وغيره، لا بد أن

يتساءل عن سرّ احتلال هذا القومي الأكاديمي الناشىء تلك المكانة لدى زعيم الحزب، مع أن الأكاديميين القوميين كثر، وبعضهم كانت عنده الخبرة في العمل الحزبي!

هناك أسباب ثانوية وأساسية عديدة وراء ذلك التعيين الاستثنائي، أكتفي بذكر خمسة منها:

١ ـ كانت المسألة الفلسطينية في ذروتها. وكان فايز صايغ الفلسطيني المولد (أصله من الجمهورية السورية). قد نشط في «سورية الجنوبية» وأسس العديد من المديريات هناك. إذن ليكن العميد البديل فلسطينياً، كي يستمر النضال في فلسطين ويتضاعف. شرابي نوّه بفلسطينيته كأحد أسباب تعيينه من غير أن يجزم بذلك. طبعاً، يبقى هذا السبب ثانوياً، لأن سعاده غير المفرّق بين المناطق والطوائف والإثنيات في سورية الطبيعية، كان سيعين عميداً أو وكيلاً للثقافة في التشكيلة «الوزارية» الجديدة من لبنان أو الشام، إذا لم يجد فلسطينياً. بل إنه كان فعل ذلك، لو وجد اللبناني أو الشامي أكثر كفاءة.

٢ ـ هل لعبت طائفة شرابي دوراً في تعيينه؟ شرابي يرجّح ولا يجزم أن سعاده قد عيّنه عميداً لأنه مسلم. وربما يكون ذلك أحد الأسباب، رغم قول سعاده بفصل الدين عن الدولة واعتباره المسيحيّة والمحمّدية ديناً واحداً. ذلك أنه حورب بضراوة من زعامات سنية في بيروت ودمشق وأميركا اللاتينية إثر افتضاح سرية الحزب في ١٦ تشرين الثاني ١٩٣٥، واكتشاف خصومه أن العديد من نخبة السنّة في لبنان كانوا مسؤولين وأعضاء في حزبه، أمثال زكي النقاش وأديب قدورة ومأمون إياس والأمير أسعد الأيوبي.

ورغم أن عدد المحمّديين السنّة في الحزب القومي كان قليلاً نسبياً، فإن «سنيّة» شرابي تبقى سبباً ثانوياً.

٣ ـ أحد الأسباب الرئيسية للتعيين تكمن في مناقبية هشام شرابي التي تأكد منها سعاده بعد استقصائه عنه واجتماعه به. والمناقب في عقيدة سعاده تعتبر المبدأ الأساسي التاسع غير المنصوص عنه، ولكن يمكن استنتاجه والسّعي لإضافته على المبادىء في الدستور، انطلاقاً من شرح المحاضرة العاشرة. فقد وضع سعاده المناقب في كفة موازية لكفة كل المبادىء الأساسية والإصلاحية أيضاً حين قال: «إن العقلية الأخلاقية الجديدة التي نؤسّسها لحياتنا بمبادئها هي أثمن ما يقدمه الحزب السوري القومي الاجتماعي للأمة، لمقاصدها ولأعمالها ولاتجاهها». (أنظر المحاضرة العاشرة في كتاب **المحاضرات العشر** لسعاده).

٤ ـ ومن الأسباب الجوهرية للتعيين، ولاء شرابي لسعاده والاصطفاف إلى جانبه في معركته مع قطبي القيادة ثابت وصايغ. وهذا الولاء المتخطّي شخص سعاده إلى مفاهيمه القومية والفلسفية المتعلقة تحديداً بالكيان اللبناني والنظرة إلى الفرد من خلال المجتمع أو العكس، كان جلياً لدى شرابي وقد عبّر عنه بعد استشهاد سعاده، خصوصاً في سلسلة «**سعاده حي بيننا**».

٥ ـ وأحد الأسباب الثلاثة الرئيسية للتعيين سبر سعاده غور شرابي واكتشافه موهبته الثقافية ـ الفكرية الواعدة، وإمكانية بلورتها وتفجيرها بسرعة، إذا مارس صاحبها الجهاد الحزبي، وتلقى توجيهاً دورياً من زعيمه، في الوقت نفسه. وهنا، يجدر

القول إن شرابي هو أحد رفيقين كانا الأقرب إلى سعاده من آلاف الرفقاء. فقد كان لفخري معلوف مكانة خاصة لدى زعيم الحزب. وهذا بيّن من المقدمات التي توّج بها سعاده المقالات التي نشرها له في جريدتي «الزوبعة» و«سورية الجديدة» وأكّد فيها على أن معلوف مفكّر متفوّق ومبدع. وكان سعاده موعوداً بأن يتخصص معلوف بالفلسفة القومية الاجتماعية ويكتب الدراسات والكتب حولها، خصوصاً وأن زعيم الحزب مغرق بأعمال كثيرة وكتابات في مواضيع أخرى. ولكن معلوف خذل سعاده في منتصف الطريق عندما اعتنق الكثلكة وترك الحزب والعقيدة.

وتصرّف سعاده على أساس أن شرابي يمكن أن يكون البديل لمعلوف. فطلب منه في إحدى رسائله أن يترك الولايات المتحدة بلاد «الفخفخة السياسية والميعان الفردي». ومن غير المستبعد أن يكون سعاده قد تخوّف من أن تؤثر البيئة الأميركية على شرابي كما أثّرت على معلوف، فيترك الحزب والعقيدة.

ولكن شرابي كان عند حسن ظن سعاده. فقد عاد سنة ١٩٤٩ من أمة «الفخفخة والميعان» إلى الأمة التعسة على حد تعبير جبران، ليستأنف جهاده ونتاجه برعاية زعيمه من أجل صيرورة السّوريين «أمة معلّمة وهادية للأمم».

والأسئلة الآن: ماذا عن نتاج شرابي خلال حضور زعيم الحزب وبُعيد غيابه؟ وهل أتت مقالاته على مستوى تقدير سعاده؟ أم أن التقدير كان تشجيعياً؟ وما هو سرّ عدم تتويج المقالات أو تذييلها بتوقيعه الصريح؟ وهل من مغزى لاعتماده «زينون» توقيعاً مستعاراً؟ ومتى توقف شرابي عن النشر في

دوريات الحزب القومي؟ وأخيراً السؤال أو التساؤل الذي أبداه الدكتور شرابي نفسه: ما هي الفائدة اليوم من مقالات نشرت منذ نصف قرن ونيف؟

ولأبدأ من النهاية مكرراً ما أجبت به كاتب المقالات رداً على تساؤله، وهو أن الفائدة لا بدّ أن تكون مستمرة ما دامت معضلات أمتنا باقية بل ومتفاقمة، وكذلك الحلول التي كانت وما زالت بخطوطها العريضة وأحياناً بتفاصيلها، مطروحة ومكررة. ومن أبرز الأمثلة على المعضلات والحلول، داء الطائفية الذي تفاقم إلى المذهبية. وهو داء متفش في كل كيانات الهلال الخصيب، وإذا كان طافياً على السّطح في لبنان، فهو كالنار تحت الرماد في بقية دول سورية الطبيعية.

ولنعد إلى البداية.

كان من ثمرات انتصار سعاده في معركته مع السلطة الحصول على رخصة إصدار جريدة يومية باسم **الجيل الجديد**، بعد إلغاء الترخيص لجريدة **صدى النهضة** التي كانت ثمرة اتفاق قيادة نعمه تابت مع عهد بشارة الخوري ـ رياض الصلح. وبدأت جريدة **الجيل الجديد** بالصدور في أوائل العام ١٩٤٩. وكانت مجلّة **النظام الجديد** قد سبقتها بالصدور في أواخر العام ١٩٤٨. وحال عودته من أميركا عيّن سعاده هشام شرابي وكيلاً لعمدة الثقافة. وهذا يعني أنه أصبح المسؤول الأول عن مجلّة **النظام الجديد** خصوصاً وأن كرسي العميد بقي شاغراً. وبالمقارنة بين فايز صايغ وهشام شرابي في هذا المجال، يُلاحظ الحضور القوي الطاغي للأول، وغياب كامل للثاني. ذلك أن أعداد المجلّة التي صدرت في تلك المرحلة قد خلت من أي مقال

يحمل اسم هشام شرابي، فهل كان ذلك الغياب بالاسم فقط؟ لولا مذكرات هشام شرابي، لما أمكن تسديد السؤال بجواب حاسم. فسجلات الحزب القومي لا تتضمن جداول كاملة بأسماء المسؤولين في قيادة الحزب منذ تأسيسه في العام ١٩٣٢. والمؤسف أن أوراق الحزب المتوفرة كانت عرضة للفقدان، إما نتيجة مصادرتها من قبل الأجهزة الأمنية، أو بفعل إهمال الإدارة الحزبية. والكتب التي أصدرها كتّاب قوميون وتناولوا فيها جوانب من تاريخ الحزب، لم يسدّوا ذلك الفراغ بالكامل، ناهيك بأنهم أغفلوا كشف أصحاب الأسماء المستعارة. ولكن شرابي نوّه بما يخصّه هو، كاشفاً عن أنه تولّى وكالة عمدة الثقافة ورئاسة تحرير مجلة **الجيل الجديد**، وتالياً هو الذي كتب افتتاحية عدد نيسان ١٩٤٩ من **النظام الجديد**، وهو الذي ألقى كلمة بعنوان «فلسفة القيم في المدرسة المدرحية» والتي نشرت في العدد نفسه. كذلك نوّه شرابي بدوره في إصدار المجلة بحلّة جديدة. أيضاً، كشف شرابي أن صاحب سلسلة «حياتنا الجديدة» التي بدأت تظهر في جريدة **الجيل الجديد** البيروتية، بدءاً من العدد ٢١ الصادر في ٣ أيار ١٩٤٩، واستمرت بالصدور في **الجيل الجديد** الدمشقية، وأن «زينون» هو توقيعه المستعار. ومن المرجح، أنه اعتمد هذا التوقيع تيمّناً بالفيلسوف السّوري الأصل زينون الرواقي، خصوصاً وأنه، وهو المتخصص بالفلسفة، كان بصدد نشر حلقات ذات طابع فلسفي. وزينون الرواقي، ذو الأصل السوري، يتمتع بشعبية كبيرة في الحزب. ثمة أمر آخر ملفت في نتاج شرابي المنشور في دوريات الحزب القومي وهو غياب اسمه الصريح. فسلسلة «حياتنا الجديدة» في **الجيل الجديد**

بدأت بتوقيع «هاء. شين». ولكن المقالة الثانية وما تلاها، ذُيّلت بتوقيع «زينون». أما افتتاحية **النظام الجديد** والكلمة الملقاة في الندوة الثقافية، فقد خلتا من أي توقيع حيث نوّه كاتبهما بالمسؤولية التي كان يتنكّبها «وكيل عميد الثقافة والفنون الجميلة». وعلى ذكر اسمَيْ **الجريدة والمجلة** اللتين تتكرر فيهما كلمة «الجديد»، وهما بعض أبرز المصطلحات التي تداولها سعاده في خطبه وكتاباته.. فقد رأى شرابي، تيمناً بزعيمه الذي كان وما زال يعتبره قدوته، أن ينحت عنواناً دائماً يذكّر به القارىء بجدّة الحياة التي وضع سعاده قواعد انطلاقها، وجاء هو ليشرح بعض نواحي فلسفتها بشيء من التفصيل. وحول جديد الحركة القومية الاجتماعية يؤكد شرابي في افتتاحية عدد نيسان من مجلة **النظام الجديد** المعنونة «عصر النهضة» أن «المتعمّق في دراسة نشوء الحضارات وانحطاطها، يعرف أي معنى وأي رمز هي الحركة القومية الاجتماعية. هي مثال للظاهرة التاريخية الواضحة التي تنبعث ربيعاً جديداً في حياة الأمم الحيّة بعد مرورها في أطوار الضعف والانحلال. ولكل الأمم الحية عصر نهضة تعبّر فيه هذه الأمم عن حياة جديدة لروحها الخاصة. ونحن نشاهد اليوم شتاء الحضارة الغربية وربيع حضارتنا». (**النظام الجديد**، العدد ٦، نيسان ١٩٤٩، ص ٥).

واعتبر شرابي في كلمته المعنونة «فلسفة القيم في المدرسة المدرحية» المنشورة في العدد نفسه أن «فلسفة الحركة القومية الاجتماعية هي فلسفة نهضة، وتعريف النهضات إنما يكون بمفاهيمها القيمية. فالقيم التي خلقتها النهضات الأوروبية

المختلفة تكاد تكون خاصة من حيث معانيها بالشعوب التي على يدها ظهرت وتحققت». ورأى أن نهضات أوروبا التي كان «الخلق فيها سابقاً للوعي، للنظرة الفكرية الواضحة المعبّرة عن الخلق، تختلف عن نهضة سعاده المتمحورة على الفكر والعمل معاً». سعاده لم يترك للعمل «أن يكيّف الفكر فيما بعد» فكانت نهضته فريدة بين «النهضات الأخرى المكتملة أبداً بالفكر اللاحق بالعمل». وحول قيام النهضة العليا كالحرية والواجب والعدالة والمناقب والنظام والبطولة والقوة قال شرابي إنها «قيم حياتية وليست سياسية وقتية، وأن المناقب التي عملت وتعمل في حياة القوميين الاجتماعيين هي قيم عصر وليست قيم أشخاص» (المرجع السابق، ص ٥٥). وهنا غمز الكاتب من قناة عميد الثقافة السابق فايز صايغ الذي أصرّ على أن الشخص لا المجتمع هو مصدر القيمة وغايتها، تأثراً بالفيلسوف كيركيغارد.

وإذا كان صايغ وأستاذه شارل مالك يميّز بين الشخص والفرد، فسعاده يميّز بين المجتمع والفرد ويعتبر الفرد مرادفاً للشخص، كما هو بيّن من نقده لصايغ إثر طرده.

ولنقلب الصفحة على **الجيل الجديد** البيروتية.

كانت الحلقة الأولى بمثابة مدخل للسلسلة الطويلة، وقد استهلّها بالقول إن «حياتنا الجديدة هي حياة الجيل القومي الاجتماعي الجديد الذي خلقته تعاليم سعاده وروحه.. فانبعث قوة عظيمة له نظرة وإرادة جبارة في الحياة». لذلك ستعبّر «هذه الزاوية عن أفكار ومشاعر أحد أبناء الجيل الجديد».

تلت الحلقة الافتتاحية ثلاث حلقات تحت عنوان «العقل والإرادة في المدرسة المدرحية» نشرت في ٥ و٦ و٧ أيار ١٩٤٩، وقد حلّ توقيع «زينون» مكان حرْفَيْ «هاء شين» اللذين ذيّلا المقالة الأولى. ويؤكد الكاتب أن ما يمتاز به سعاده عن غيره، الإيمان بالعقل والإرادة في الحياة. ولكن العقل الذي يؤمن به أبناء الجيل الجديد هو «العقل الرامي إلى غاية في الحياة، وغاية الحياة لا تقع في نطاق العقل المجرد بل خارجه في ساحة الحياة». أما الإرادة فوظيفتها تأمين «القفزة الواصلة بين رؤية العقل للغاية» شرط أن تتمحور الإرادة على «قوة الحياة لا من وضوح العقل وحسب». هنا انتقد الكاتب أستاذه لمادة الفلسفة في الجامعة الأميركية الدكتور شارل مالك الذي يريد «عقلاً مفكراً ينظم مواويل في الإصلاح والقيم المجرّدة». والجدير أن شرابي عاد وانتقد مالك في مذكّراته، بعد أكثر من ربع قرن من تاريخ ظهور الحلقات الثلاث.

ولم يكتف شرابي بنقد كبير أساتذة الجامعة الأميركية، بل هو انتقد أيضاً طلبة الجامعة الأميركية، في الحلقة الصادرة في ١٨ أيار ١٩٤٩، رغم نجاحهم في تحقيق تقدم المجتمع على الصعيد التجاري والفني والعلمي وغيره. ولكن التقدم المشار إليه «لا يعني التقدم الحياتي الشامل الذي نرمي إليه». ذلك أن التقدم الحقيقي هو «المبني على أسس اجتماعية وليس على أسس فردية» لأنه يوازي «نهضة كلية». ولكي تتحقق هذه النهضة يجب أن تصبح ثقافة الطالب «ثقافة صحيحة»، إضافة إلى أن الطالب نفسه يجب أن يصبح «شخصية صحيحة».

أعجب سعاده بمقالات شرابي. فأوعز لرئاسة التحرير أن تنقل الزاوية من الصفحات الداخلية إلى الصفحة الأولى.

وقد تم ذلك بدءاً من الحلقة الخامسة. ولكن السلسلة توقفت قبيل إعدام سعاده في ٨ تموز ١٩٤٩ وتعطيل الجريدة بصورة نهائية. إثر ذلك، انتقلت قيادة الحزب إلى دمشق. وبعد أشهر قليلة قامت مجموعة من الضباط، بعضهم قوميّون، بانقلاب عسكري ناجح، تم خلاله إعدام حسني الزعيم ومحسن برازي اللذين سلّما سعاده إلى السلطة اللبنانية. ونفّذ أحد الضباط الانقلابيّين القوميين عملية الإعدام وهو فضل الله أبو منصور. فكان من ثمرات الانقلاب رقم ٢ في دمشق، أن حصل الحزب القومي على رخصة للعمل الحزبي وأخرى لجريدة يومية. وحرصت القيادة الحزبية أن تكون الجريدة باسم **الجيل الجديد** كي تُفهم السلطة اللبنانية أنها لم تقض إلا على جسد سعاده ولكن روحه وعقيدته وحزبه وجريدته مستمرون.

إثر إعدام سعاده عاد هشام شرابي إلى الولايات المتحدة ليكمل دراسته الجامعية. كان في غاية الحزن والإحباط. كأن حلمه بنهضة أمته واستعادة فلسطينه قد تبخّر، خصوصاً بعد إعدام مثله الأعلى وقدوته أنطون سعاده. ولكنه فوجيء بعودة الحزب إلى العمل، واستئناف صدور الجريدة التي بدأ فيها سلسلة «حياتنا الجديدة». وكان، كغيره من القوميّين، مقتنعاً بأن الفضل في استئناف الجهاد الحزبي يعود في الدرجة الأولى إلى رئيسه الجديد جورج عبد المسيح. لذلك، حين استأنف نشاطه الثقافي الإعلامي في **الجيل الجديد** لم يتردد في

تخصيص عبد المسيح بتقييم إيجابي وصل إلى حد المديح، كما سيجيء.

استأنف شرابي نشر نتاجه الفلسفي في **الجيل الجديد** الدمشقية، حيث ظهرت له ١٣ حلقة بعنوان رئيسي «سعاده حي بيننا» وعنوان فرعي «دراسة تمهيدية في قيم الحياة الجديدة ومثلها».

ولم ينقطع تماماً عن سلسلة **حياتنا الجديد** بعد توقيف **الجيل الجديد** وصدور **البناء** الدمشقية. ولكنه أصبح، في الوقت نفسه، مراسلاً للجريدة في الولايات المتحدة. وخلال ذلك، أصدر مع زميله في الجامعة الأميركية في بيروت ورفيقه في الحزب يوسف سلامة مجلة بالإنكليزية في نيويورك بعنوان Syrian Review of Arab World Affairs. بل إن كتاباته في دوريات الحزب القومي بعد اغتيال عدنان المالكي عام ١٩٥٥ لم تنقطع، ولكنها أصبحت موسمية بعد أن كانت دورية.

ولكن ماذا عن حلقات «سعاده حي بيننا» غير المذيلة بتوقيع «زينون» والمتوّجة بالتوقيع التالي: «هـ. ش (ب.ع.م.ع.) في الفلسفة»؟

أهدى الكاتب «هذه الدراسة والدراسات التالية إلى حضرة الأمينة الأولى الجزيلة الاحترام باسم المناضلين القوميين الاجتماعيين في الوطن وعبر الحدود، كلمة شكر وتقدير وولاء». و«الأمينة الأولى» لقب تقديري حزبي منحته القيادة إلى جولييت المير لسببين: جهادها في الحزب والمجتمع، إضافة إلى كونها زوجة سعاده. وإذا كان السبب الأول عاماً، وينطبق على جميع الذين نالوا رتبة الأمانة في الحزب، والتي تشبه رتبة SIR

أو لورد في بريطانيا، فإن السبب الثاني تنفرد به جولييت المير لأنها زوجة رئيس الحزب والأمة تماماً كما تلقّب زوجة رئيس الجمهورية الأميركية بـ«السيدة الأولى». ذلك أن نجلا معتوق كانت أول من نالت رتبة الأمانة من رفيقات الحزب القومي.

وقال في الحلقة الأولى المنشورة في **الجيل الجديد**، ٢١ أيلول ١٩٥٠، إنه «كان لإيمان سعاده بماهية الأمة قدرة على بعث حقيقة الأمة النفسية. إذ إن الثقة التي وضعها في الأشخاص أثارت فيهم العزم إلى تحقيق ما آمن بوجوده فيهم، وجعلت من أولئك الذين كمنت في أنفسهم قوى مخزونة رجالاً يعتمد عليهم جديرين بالثقة والإيمان. ولعل أعظم مثال على هذا، هو ذلك الذي سرى حياً في تاريخ الحركة القومية الاجتماعية منذ ساعة تأسيسها إلى يومنا هذا. فإيمان سعاده بأول شاب سوري كان إيماناً لم يخطىء، إذ إن جورج عبد المسيح لا يزال، منذ أن بنى عليه سعاده الحزب السوري القومي الاجتماعي، زاوية هذا الصرح العظيم، وتجسيداً حياً بيننا لقيم العزم والبطولة والثبات التي أرادها سعاده لهذا الجيل».

وفي الحلقة الثانية المنشورة في ٢٧ أيلول ١٩٥٠ أكد الكاتب أن المعلم أو الهادي أو الرسول في التاريخ كان دائماً «جزءاً من (الرسالة) وتجسيداً حياً للقيم التي تدعو إليها تعاليمه، وإلا بَطُل معنى «الرسالة» وقصرت (التعاليم) عن تحقيق القيم، فتصبح الأفكار والقيم تجربات عقلية ليس إلا يبشر لها صاحبها فتبقى وكأنها شيء خارج نفسه، خارج حياته، ولا تتوصل إلى الحياة المحققة الحارة المنبثقة عن الإيمان الشامل». وكان سعاده من هؤلاء المعلمين والهادين والرسل. فقد «بنى فينا

سورية الجديدة لأنه بناها في نفسه أولاً ووضع لنا قيم وجودها ومقومات تركيبها بمثاله، بصراعه وعمله وحياته، والآن باستشهاده الرائع. فكنا جزءاً منه، وكان هو كلاً بيننا وسيبقى. هذا، لأن سعاده هو من القلائل في التاريخ الذين تُبعث بهم الأمم في تاريخها لتجديد بعثها ولتجديد حياتها».

وركّز في الحلقة الثالثة الصادرة في ٢٨ أيلول ١٩٥٠ على مزايا شخصية سعاده، فقال إن «كل من عرف سعاده أو سمعه لا بدّ خبر ذلك التيار السّحري الذي يسري في العقل والشعور معاً من مجرد الوجود معه في مكان واحد. . . لقد أعطى سعاده نفسه، ليس لنا، بل لما هو أعلى منا جميعاً، للحقيقة الأخيرة التي ندين لها نحن بحقيقتنا. لذلك كانت كل علاقات سعاده الشخصية تعلو على مجرد علاقة الشخص بالشخص، علاقة الصديق بالصديق. فكان رفيقاً مخلصاً ومعلماً هادياً وقائداً متفانياً لكل منا. لكنه كان وحيداً على القمة التي لا يحيا فيها إلا الأبطال صانعو التاريخ. ولم يعرف في حياته إلا غرضاً واحداً وهدفاً واحداً: انتصار الحقيقة التي ظهرت له وآمن بها إيماناً لا يقبل النقض. . . وككل أبطال التاريخ العظام كان سعاده يشعر دائماً أن لكل دقيقة من حياته معنى. . . أما الموت فكان يعرف أنه قد يأتيه فجأة وبعنف، لكنه لم يأبه له ولم يعطه شيئاً من فكره، إذ إن قضايا الحياة ـ حياة سورية الأمة وسورية الوطن ـ قد استحوذت على كل اهتمامه وأخذت من كل فكره وإرادته. لذلك عندما وجد أن بقاءه حياً بعد وقوع الفرق القومية الاجتماعية في لبنان من جراء الغدر والخيانة قد يعني القضاء

على نفسية النبضة ومعناها الأخير، تقدم وحيداً إلى أشداق الموت ليصرعه ويسحق سلطانه قائلاً قبل مجابهته الرصاص قولاً لا يجوز أن ينساه ولن ينساه قومي اجتماعي واحد: «إن موتي شرط لانتصار قضية الأمة... أنا أموت أما حزبي فباقٍ... الآن أنهيت رسالتي وختمتها بدمي».

قبل الانتقال إلى كتابات شرابي في **الجيل الجديد** الدمشقية لا بد من تسجيل الملاحظة التالية حول الأقوال الثلاثة الآنفة. ليس هناك إثبات يُركن إليه في نسبتها إلى سعاده سوى مرويات الذين كتبوا عن لحظات إعدامه المنقول بعضها عن الخوري برباري الذي اختلى بسعاده قبيل إعدامه. وحسب أحد أبرز الكتّاب اللبنانيين، سعيد تقي الدين وعبر مقاله حدّثني الكاهن الذي عرّفه»، فإن الخوري أكّد في مستهل الحديث أنه لا يذكر الشيء الكثير عن تلك اللحظات الرهيبة. ثم إن المحضر الرسمي للمحاكمة ما زال مفقوداً. ضف إلى ذلك أن الذين نسبوا الأقوال الثلاثة وغيرها بُعيد إعدام سعاده لم يذكروا المرجع الذي استقوه منه. ناهيك بأنه إذا كان من المرجّح أن يقول سعاده بأن حزبه يبقى بعد رحيله، فمن غير المعقول قوله بأن موته شرط لانتصار قضيته أو أنه أنهى رسالته وختمها بدمه. فأدبيات سعاده ومنها مقال «سلطة الزعيم» (**الزوبعة**، العدد ١٥، ٢٨ شباط ١٩٤١) تدعو إلى الاستنتاج بأن حياة سعاده لا موته شرط انتصار قضيته. كذلك فإنه ذكر أكثر من مرة أن جوانب عديدة هامة من رسالته ما زالت ناقصة، وتمنى لو تسمح له الظروف لكتابة تاريخ الأمة السّوريّة، والفلسفة القومية

الاجتماعية، وتفصيل المبدأ الإصلاحي الذي يرسم الخطوط العريضة للنظام الاقتصادي في سورية الطبيعية.

نصل إلى مقالات شرابي الفلسفية في **الجيل الجديد** الدمشقية التي بدأت في ٢١ أيلول ١٩٥٠ تحت العنوان الدائم «حياتنا الجديدة» وجميع هذه الحلقات قد سبق ونشرت في **الجيل الجديد** البيروتية (من غير أن يشير قلم التحرير إلى ذلك، باستثناء الحلقة المعنونة «طلبة الجامعة الأميركانية»). وهذا يعني أن جديد هشام شرابي في **الجيل الجديد** الدمشقية اقتصر على سلسلة «سعاده حيّ بيننا» ومقالات قليلة جداً أهمها المقالة ـ الرسالة التي تضمنت تعليقاً إيجابياً على قصيدة «دليلة» لأدونيس. نشرت الرسالة في ٢٧ تشرين الأول ١٩٥٠ إلى جانب جواب أدونيس وقد تُوّجت بالمقدمة التالية: «على إثر إهداء الرفيق أدونيس ملحمته الشعرية (دليلة) إلى الرفيق هشام شرابي، تبادلا هاتين الرسالتين نثبت نصّهما في ما يلي، لما فيهما من وعي وفهم لنظرة الحركة السورية القومية الاجتماعية إلى الأدب والفن الآخذة في بعث أدب جديد.. أدب نهضة.. أدب حياة».

استهل شرابي المقيم آنذاك في الولايات المتحدة الأميركية، رسالته لأدونيس المقيم في دمشق: «وصلتني قصيدتكم دليلة منذ يومين وقرأتها وبعض الأصدقاء عدة مرات، وكان سروري لإنتاجك الجديد عظيماً. وقد كان بودي أن أتناول معك بعض القضايا المتعلقة بالنهضة الفنية والأدبية في الحركة، والتي أظهرت تحسساً ووعياً عميقاً لها، لو أن ظروفي الحاضرة سمحت لي بذلك». أضاف: «إنه لمن حظنا أن يكون «الصراع

الفكري»[*] في حوزتنا وبين أيدي المفكرين والفنانين والشعراء منا. ففي هذا الكتاب الصغير وضع لنا سعاده أعمق وأدق شرح لقضية الفن والأدب والفلسفة في نهضة الحياة الجديدة. فقد صوّر لنا بتفصيل عظيم الخطوط الأساسية التي يعتمد عليها النهوض الفكري والتجديد في الأدب والحياة. وكل من قرأ قصيدتك القومية أدرك، كما أدركت، أن تعاليم سعاده الأدبية والفنية قد بدأت تفعل وتسري في العروق والقلوب وقد كان إنتاجكَ مبنياً على قواعد من الفكر العميق والمسؤولية المدركة، لم يعهدهما الشعر السوري المعاصر». وختم قائلاً: «إني واثق أن دليلة ستبقى إلى أمد طويل مثالاً لبزوغ شمس النهضة الفنية في الحركة. وأعرف تمام المعرفة أن التوفيق الذي صاحب أدونيس في هذه القصيدة السورية الأولى سيدفعه إلى مراقي في التجديد يصبح فيها نسراً محلقاً».

في العام ١٩٥٢ توقّفت **الجيل الجديد** عن الصدور، وحلّت مكانها جريدة **البناء** الدمشقية. فهل كان حضور هشام شرابي نادراً، بحيث أن أعداد حوالى السنوات الثلاث الفاصلة بين صدور **البناء** في ٢٣ آب ١٩٥٢ وتوقفها في ربيع ١٩٥٥ إثر اغتيال المالكي، لم تستقبل نتاجه إلا ثلاث مرات، أو بالأحرى مرتين، لأن الثالثة كانت بمثابة نشر محاضرته «أبحاث في العقيدة القومية الإجتماعية» في العدد ٢٥ الصادر في ٤ آذار ١٩٥٤. فهل نشر شرابي في البناء الدمشقية باسم مستعار آخر أو بدون توقيع؟ طرحت هذا السؤال على الدكتور شرابي في تموز ٢٠٠٢، فأكّد لي

(*) يقصد كتاب الصراع الفكري في الأدب السوري لسعاده.

أنه كان يراسل **البناء** من واشنطن بصورة دورية، مكتفياً بتتويج رسائله بعبارة «من مكتب البناء الخاص». ومن مراجعة مجموعة الجريدة، يتبين أن المراسلة كانت كثيفة. وقد تناول شرابي في معظمها المسألة الفلسطينية ونفوذ الحركة الصهيونية في أميركا. ولم تقتصر الرسائل على الأخبار، بل إن كفة تحليلها وتقييمها كانت الأرجح. وعلى سبيل المثال، فقد نشر شرابي في العدد الرابع من **البناء** الصادر في ٢٤ آب ١٩٥٢ رسالة بعنوان «الدلع اليهودي يستفحل والدعاوة الصهيونية تستغل عدم انسجامنا». ومن نماذج الدلع اليهودي، أنهم لم يكتفوا بإجبار ألمانيا الغربية على دفع ٧١٥ مليون دولار، بل «تشددوا في تأمين هبوط قيمة المارك أيضاً». وتحت عنوان «صور وتلفزيون» قال شرابي في الرسالة نفسها إنهم (يهود أميركا) «يستخدمون التلفزيون بعد محطات الإذاعة ويقدّمون صوراً مع أبحاثهم للرأي العام الأميركاني».

ونعود إلى المقالتين والمحاضرة. في ٣٠ تشرين الثاني، وفوق توقيع «زينون» وتحت العنوان العام «حياتنا الجديدة» والعنوان الخاص «العقل والمحبة» أكد شرابي أن شرط قيامنا بدورنا التاريخي عودتنا إلى «حقيقتنا الأصلية... تلك الحقيقة التي تتلخص بكلمتي العقل والمحبة». وشنّ حملة قاسية وعادلة على «أدبنا الحاضر» لأنه «أدب صبياني»، بدليل أن من بين عشرات الكتب التي تصدرها مطابعنا كل سنة في بغداد وبيروت ودمشق وعمان لا نجد أكثر من بضعة كتب يستطيع المرء أن يقرأها بدون اشمئزاز لتفاهة موضوعها أو هزال فحواها. أما

صحافتنا التي يجب أن توصل الحقيقة إلى الرأي العام فهي «صحافة مشرشحة ومصدر للإشاعات والتبجحات المغرضة». وأكد أن قيامتنا لن تقوم «مهما فتحنا طرقاً جديدة وبنينا بيوتاً حديثة ولبسنا ملابس جميلة». ذلك أن «الطلاء لا يقي في الشدة ولا هو بقادر على أن يجعلنا أمة حضارية ناهضة».

وفي عدد البناء الخاص بالفنون والصادر في ٩ كانون الأول ١٩٥٣، احتلت مقالة هشام شرابي «الفنان وحقيقته» الصفحة الأولى، وذيّلت بتوقيعه الصريح ولقبه الأكاديمي على غير العادة المتّبعة، وبالطبع توّجت بالعنوان الدائم «حياتنا الجديدة». أكد الكاتب أن الفن هو جزء من «حضارة المجتمع وتعبير عن روحه ونفسيته وعقله». لذلك يستحيل نشوء فن مبدع «ما لم يكن هنالك حضارة فاعلة، والحضارة الفاعلة ترتبط بتراث الأمة وشخصيتها المميزة، وهذا يعني أن «التعليم والتلقين والأخذ من الخارج لا يمكن أن يقوم مقام الخلق». بمعنى آخر، «لا يمكن للفنان أن ينتج إن لم يغرس فنه في تراثه الحي».

تبقى المحاضرة التي يصعب تحديد المطبوعة التي نشرت فيها أولاً: الجريدة أم الكراس. فغلاف الأخير يفيد أنه صدر في آذار ١٩٥٤. والعدد الذي احتضن المحاضرة على مدى حوالى صفحتين، صدر في ٤ آذار ١٩٥٤. ولكن، يمكن الترجيح أن النشر تمّ في الجريدة قبل الكرّاس لدواع صحفية حيث يفضل نشر المواد الجديدة في الدوريات. مهّد شرابي لمحاضرته التي ألقاها في بيروت بمقدمة قال فيها إن «الفلسفة

القومية الاجتماعية هي، في المكان الأول، خط واتجاه وقاعدة انطلاق في شتى مجالات النشاط الفكري والأدبي والفني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي». وتوقف المحاضر أمام أربع صفات أساسية لفلسفة سعاده وهي: الاجتماعية، العقل، المناقبية، وقاعدة الانطلاق.

أبى المحاضر التنويه أو شرح «الفلسفة المدرحية» لأنها تسمية عرضية. كذلك رفض اعتقاد البعض أن فلسفة سعاده مؤلفة من «عدد من النظريات الفلسفية التي تؤلف بمجموعها سستيماً فلسفياً وبالعكس هي فلسفة حركة ونمو وانطلاق»، باعتبار أن التعاليم القومية الاجتماعية تقدم «القواعد والخطوط العامة». طبعاً، كان يمكن أن تلقى المحاضرة بلا مناسبة معينة. فالحزب القومي هو في طليعة أحزاب الهلال الخصيب اهتماماً بالثقافة. والدكتور هشام شرابي كان، وهو في العشرين من عمره، في طليعة الباحثين القوميين وبخاصة في الحقل الفلسفي. ولكن توقيت المحاضرة جاء، حسب مذكرات إنعام رعد، وسط أزمة حزبية نتجت عن انتخابات الرئاسة. فقد انتخب عصام المحايري رئيساً بعد قبول استقالة جورج عبد المسيح. وتحت ضغط بعض القوميين المحسوبين على عبد المسيح، استقال المحايري وأعيد انتخاب «العم» رئيساً. وهكذا، جاءت محاضرة شرابي امتصاصاً مداوراً للأزمة، عبر تركيزها على العقيدة وفلسفتها، أي ما هو أهمّ من مسؤولية رئاسة عابرة. ويقول رعد حول الموضوع في الصفحة ٧٥ من كتابه **الكلمات الأخيرة** أن «الأزمة توسعت قليلاً في صفوف المثقفين، وشعر أدونيس وبعض الرفقاء بضرورة معالجة هذا الموضوع. وكان أن وصل

الدكتور هشام شرابي إلى الوطن، فحاورنا وحاور رئيس الحزب وعصام المحايري بصفته عميداً للإذاعة، واتفق على أن يلقي هشام محاضرة حول جميع هذه الشؤون.. وكانت محاضرة جيدة، أخذت الكثير من الآراء والأفكار النقدية التي كنا نطرحها، وصاغها الدكتور شرابي بأسلوب فلسفي ممتاز. وطبعاً، اختتمت المحاضرة بحملة على المشككين».

تبقى الملاحظات التالية:

١ ـ إن أهمية حياة هشام شرابي الحزبية تكمن في كتاباته وليس في مسؤولياته. ذلك أن وكالة عمدة الثقافة التي دشّن بها حياته الحزبية لم تستمر أكثر من عام.

٢ ـ غلب الطابع الفلسفي على نتاج شرابي في الحزب. إلا أن بعض مقالاته قد تناولت مواضيع أدبية وفنية، كرسالته إلى أدونيس، والمقالة التي نشرها في عدد «البناء» الخاص بالفن.

٣ ـ لو لم يكن شرابي باحثاً فلسفياً وتاريخياً، لكان أديباً. فهو صاغ كل نتاجه، ومن غير استثناء أبحاثه الفلسفية، بلغة أدبية تتميز كلماتها وعباراتها بالجمال والرشاقة والوضوح.

٤ ـ ترك شرابي الحزب من غير إعلان رسمي من قِبله أو من قِبل القيادة الحزبية. وهو يربط تاريخ انسحابه من الحزب بتاريخ اغتيال عدنان المالكي الذي اتهم به بعض أعضاء ومسؤولي الحزب.

٥ ـ أما إيمانه بالعقيدة، فقد استمرّ لفترة زمنية غير محددة. ولكن هذا الإيمان انتهى بدوره، كما يذكر هو في كتابه **الجمر والرماد**. وهذا الاستمرار الموقت للإيمان العقائدي يفسّر

ظهور بعض مقالات شرابي في صحف الحزب الصادرة في السنوات القليلة التي تلت مصرع المالكي.

٦ ـ ولكن الثابت لديه بعد التحولات في عضويته الحزبية وإيمانه العقائدي، إعجابه بسعاده وتأثره به، كما لم يعجب ويتأثر بأي قائد أو مفكر آخر.

٧ ـ كان سعاده ولا يزال قدوة المؤمنين به من أعضاء ومسؤولي الحزب القومي أو المحازبين. لذلك طغت الصفحات الإيجابية التي تكلم فيها شرابي عن شخص سعاده، في **الجمر والرماد** و**صور الماضي** و**ثلاث مدن** على العبارات السلبية التي تناول فيها الحزب والعقيدة. ومن هنا، الحماسة التي أبداها بعض قياديي الحزب أمثال عبد الله قبرصي لشرابي وكتابه **الجمر والرماد** فور صدوره.

ومن المؤكّد، أن تقييم شرابي البالغ الإيجابية لسعاده بعد تركه الحزب والعقيدة، قد خدم حركة سعاده أكثر بكثير من خدمته لها يوم نشر سلسلة «حياتنا الجديدة» في **الجيل الجديد** في أواخر الأربعينيّات. فقد كان مغموراً يوم انتسب للحزب وكتب في فلسفته. ولكنه كان في ذروة شهرته حين كتب عن سعاده في مذكراته. ولقد ضاعف من انتشار تقييمه الإيجابي لسعاده في عموم العالم العربي وفي أوساط محايدة أو معادية للحزب القومي، أن الكاتب كان خارج صفوف الحزب وغير مؤمن بالعقيدة حين نشر مذكراته.

هشام شرابي
صور بالأبيض والأسود

خالد نجّار

شاعر وكاتب تونسي

الكائن هو المسكون باستمرار بمشكلة منح معنى للوجود.
مارتن هايدغر

كيف أضع بورتريه لهشام شرابي؟
فهشام نموذج المثقف والمفكر البشري الإنساني الأونيغرسالي
المتعدد الوجوه والزوايا،
المنفلت من كلّ تحديد وأيّ تحديد.
فهو رجل الفعل،
والمثقف الشمولي الذي بدأ ينقرض في السنين الأخيرة حتى في الغرب الكلاسيكي نفسه.. بدأ الأمر، ومنذ غياب جون بول سارتر، وإن توصيف هايدغر لانحطاط الفكر يتحقق: موت الثقافة بمعنى الرؤية البشرية الأونيفرسالية الشاملة للعالم.. وحضور التقنية.

ودون إحساس منا، بدأنا نعيش اختفاء المفكر صاحب

هذه الرّؤية الشاملة للعالم.. الذي يكون حاضراً في العالم، ليحل محله رجل التقنية، صاحب الاختصاص.

حتى الدرس الفلسفي تحوّل إلى درس تقني... وصرنا نتحدث عن تقنية الرواية، وتقنية الشعر.. وقريباً عن تقنية الحياة: وننتهي..

بزغ هذا المثقف الأونيفرسالي منذ عصر النهضة الأوروبي الذي ورث عن العصور الكلاسيكية القديمة التعلق بالمعرفة في شموليتها، وأنها لا تنفصل عن الإيطيقا L'ethique.

ومن ثمة فللفيلسوف دور أخلاقي فهو طبيب الروح والجسد والمجتمع: وذلك في تصوّره للمدن الفاضلة.

واستمر هذا التقليد في الحضارة العربية الإسلامية. كل فلاسفتنا كانوا كذلك أطباء. من الفارابي إلى ابن سينا، إلى إخوان الصفاء، إلى ابن رشد...

ولهم مدنهم الفاضلة أيضاً.. فالمدينة على صورة البدن كما دوّن الفارابي في «الفصول المنتزعة».

واستمرت هذه الوظيفة في عصر النهضة الأوروبي ولكن اقتصر المفكر والفيلسوف النهضوي على المعرفة الموسوعية لتغيير المجتمع، والتاريخ..

فوظيفته هي في التاريخ.. وتحولت الرؤية من السماء إلى الأرض: أي من الإلهي إلى البشري.. من الثيوس، إلى الأنثروبوس. ولذا سميت حركة النهضة: بالحركة الإنسانية، وبأدق تعبير البشرية.. واستمر هذا النموذج في أوروبا: الغرب الكلاسيكي نموذج هذا المفكر الإنساني صاحب التصور

الشمولي للعالم، وصاحب الحضور، والفعل في التاريخ؛ ومات اليوم في أميركا التي هي التحقق الكامل لرؤيا الانحطاط الهيدغيريّة: نسيان الكينونة، موت الثقافة، وطغيان التقنية.

فكل ما لديها جيش من الأساتذة والتقنيين، يعملون وراء جدران جامعات ومختبرات كبرى، ولا صوت، ولا دور لهم في التاريخ... حتى عندما تستضيف الجامعات الأميركية فلاسفة من أوروبا فإنهم، وبمجرد عبورهم للأطلسي يلتحقون بأقسام اختصاصهم.. وفقط.

هشام شرابي من هذه الأرومة الأونيفرساليّة التي بصدد الانقراض، فهو شموليّ التفكير متعدّد الكتابة Polygraphe: جمع بين النص الأدبي، والفكري، والفلسفي، والبحث الأكاديمي، والمقالة السياسية.. والكتابة الاجتماعية ذات المقترب الأنثربولوجي.. كلّ هذا مع تجذّر في تاريخيّته، في لحظته الفلسطينية/العربية.

من يوم صعد إلى بسكنتنا لملاقاة ميخائيل نعيمة وهو يافع كان قد حدّد طريقه: الرّؤية الفكرية ذات البعد الأخلاقي. وهو يافع أيضاً.. وفي آخر الأربعينيّات كتب أهم نص عن الوجوديّة قبل أن تبدأ المنطقة تتبجّأ هذه الكلمة التي عرفت عزها في أدب الستينيّات الذي احتضنته مجلة **الآداب**.. وأذاعته دار الآداب في سلسلة ترجماتها لأعمال سارتر وكامو.. وهو يافع أيضاً وجد نفسه في الصفّ الأوّل إلى جانب أنطون سعاده. فهشام شرابي رجل فعل في التاريخ، كانت له أدوار أولى في الحقبة الرومانسية للنهوض القومي في الهلال الخصيب، ونجمته

القبرصية. وبعدها بسنوات قام بأدوار في الثورة الفلسطينية كتابةً وفعلاً أو كما تقول العرب كان له باع بالقلم والسيف فكتب ذاكرة الثورة في **النضال الصّامت** وفي **الرحلة الأخيرة** كتب الذّاكرة والرواية

منذ البداية، وجد هشام شرابي نفسه في الجامعة الأميركية في بيروت؛ والعالم خارج لتوه من الحرب العالميّة الثانية، وجد نفسه في تماس، وفي مواجهة النزعات اللاعقلانية التي شكّلت عصب الحداثة الفلسفية في الغرب، والمتمثلة في التيار الوجودي من سورين كيركغارد إلى مارتن هايدغر. وفي الفرويدية المتكئة على فكرة اللاوعي تلك القارة المظلمة، وذاك المحدد الأساسي واللاعقلاني لمجمل نشاط الفرد.. والحجر الأساس في النظرية الفرويدية، كما يؤكد فرويد نفسه في كتابه العتيد: **أنا والتحليل النفسي**.

وكان على هشام شرابي أن يجترح من اللغة العربية المشدودة إلى معانيها الماضية والدينية لغة تقول هذه الحداثة التي تقع خارج عالم العرب.

أجل خارج عالم العرب كتجربة تاريخيّة؛ وكخطاب فكري عبّر عن نفسه لأوّل مرّة في لغات أوروبّا القرنين التاسع عشر والعشرين..

هكذا وجد نفسه ومن البدء في مناخ فكري مغاير لا علاقة له بانتماءاته الثقافيّة؛ وبمرجعياته الاجتماعية والدينية اللغويّة.. بتعبير آخر وجد نفسه لحظة انفتاحه في القطيعة الإبستيميّة: وهي في الآن قطيعة درامية، بمعنى أن هذا العالم الفكري اللساني

التاريخي الغربي، هو مغاير تمام المغايرة لثقافته الأم.. وهو يشكل نتيجة لذلك عامل تمزق دراميأ على مستوى الذات.

وكان على هشام شرابي أن يختار في غياب جهاز نقدي للثقافة الأم، ثقافة المنشأ الإسلاميّة القروسطيّة.

كان على هشام أن يختار: بين الرفض المطلق للغرب، أو القبول المطلق.. أن يرفض الغرب ويعود إلى الأصول أو أن يتحول إلى مثقف غربي، ببغائي.. وخلاص.. أو، وفي أحسن الأحوال أن يتبنى مناهج البحث الغربية ويتحوّل إلى مستشرق محلّي إذا ما واصل اهتمامه بشؤون جغرافيا المنبت: أو أن يوفق ويلفق بين هذا وذاك... ويموه حاضراً بماض، وماضياً بحاضر، ولعل هشام عاش بقسوة على حواف هذه الخيارات.. وبين... أن يغامر، ويقبل على المصير بتلك الغبطة النيتشويّة؛ وكيف لا يفعل، وهو الذي قرأ نيتشه في السابعة عشرة من عمره...

ومضى هشام في هذا الطريق الصّعب. أو قل مضى عبر الباب الضيق كما يقول أندريه جيد.. مضى في مغامرته إلى فحص وتفكيك هذه العلاقة فكتب نصه الأساس: **المثقفون العرب والغرب**. وفي اختيار الموضوع شبهة من أزمة روحيّة وكأنّه كان يبحث من خلال مواقف المثقفين العرب الذين سبقوه عن موقعه هو في هذه العلاقة، التي لا تعاش إلاّ تمزّقاً..

المثقفون العرب والغرب النصّ الذي شكّل فاصلاً بين حقبتين في تاريخ النص العربي المعاصر: حقبة معايشة خطاب النهضة، والقراءة المتماهية معه وحقبة مساءلة، وموضعة، وتفكيك ونقد هذا الخطاب.

المثقفون العرب والغرب الذي هو في الآن كشف حساب علاقة الأنا بالغرب، وفحص لكل أساطير هذه العلاقة، حتى تجد الذات أرضاً تعيد فيها تحديد مكانها، وموضعة نفسها فتجدد علاقتها مع نفسها وبالتالي مع الآخر. الذي لم يعد مطلق آخر.

وهكذا مثّل هذا الكتاب أيضاً تحرر الذات من أسر معادلة: إمّا الأنا أو الآخر.

بهذا المقترب نجد في كتاب شرابي رغم توسله مناهج البحث الأكاديمي شرارة ذات غامرت، وعانت، وفكرت، وكتبت..

ولعل من سحر هذا الكتاب أيضاً، أن كل مثقف عربي يجد فيه بعضاً من ملامح أزمته إزاء ذاته وإزاء الآخر... الآخر المستبطن. فالغرب لم يعد بالنسبة لعرب القرن العشرين تلك الجغرافيا البعيدة التي تقع هناك.. بل صار جزءاً مكوناً، ومقلقاً للذات... وحتى رفضنا له هو تأكيد مقلوب لهذا الاستبطان...

وبعدها لم يكفّ هشام عن القراءة والتفكيك، قرأ: خطاب النهضة من فجره الكاذب، إلى آخر نصوص الفكر النقدي أواخر القرن العشرين، وقرأ بنية الفرد والعائلة، والعائلة الممتدّة والطائفة والطبقة والمجتمع في **المقدمات**، وقرأ نفسه في **الجمر والرماد** و**صور الماضي** ففي الكتابة الأوتوبيوغرافيّة عمل مزدوج، عرض للذّات، وفي الأثناء اكتشاف للذات، وهنا تلتقي السيرة بالتحليل النفسي إذ يوغل الإنسان في مجاهل لاوعيه من خلال متاهة الكتابة فيكون مثل عرّافة كامو إذ تتنبىء بالأقدار دون أن

ترى عالم الأقدار. ومن كل هذه الممارسات والقراءات اكتشف البنية الأساسيّة أو قل البنية العميقة كما اصطلح عليها البنيويون وذلك في مقابل بنية السطح **المضلّلة**.

هذه البنية الأساسية في تشخيصه هي البنية البطركية التي تتحكم في كل وباقي بنى السطح، والتي لها تجليات مختلفة في اللغة والفرد والعائلة والدولة، فهي أداة العمل وهي المفتاح لفهم شخصية وعالم وتاريخ العرب اليوم وهي التي بنى عليها كتابه العتيد **النظام البطركي** الذي استقرّ وبمجرد صدوره كعمل كلاسيك بمعنى عمل متكامل ومرجع أساسي حول العرب المعاصرين.

ولهشام أدوار في الحياة العامة، ودعم المجتمع المدني قبل أن يعتدى على هذه الكلمة وتتحول إلى إيديولوجيا، وتستعملها الأنظمة البطركية العربية لتمويه الماضي بصبغة حداثوية.

أسّس ورأس الجمعية الثقافية العربية الأميركية وبعث مؤسسة صندوق القدس في واشنطن أيضاً، ورأس تحرير مجلة **الدراسات الفلسطينية** في واشنطن ولعل أهم إنجازاته ومناقبه كثيرة هو بعثه ذات يوم، وفي إحدى الجلسات الخاصة، في أحد البيوت في واشنطن، بعثة للجمعيّة العربية لحقوق الإنسان من خلال اجتماع الحمامات في تونس لأنه حدس في تلك السنوات من أوائل الثمانينيّات أن العمل في حقوق الإنسان هو زاوية كل فعل تغييري في عالم العرب اليوم.

وهشام شرابي كاريزما ثقافية يتوزع أصدقاؤه وتلامذته ومريدوه في كل القارات بما فيها القارة العربية. وسُئل يوماً

الرئيس الأميركي بيل كلينتون وكان قد صعد لتوه إلى سدّة الحكم عن القضية الفلسطينية فأجاب:

كيف لا أعرفها وقد تعلمت على هشام شرابي في جورجتاون.

خالد نجّار

من رسائل لم تصل

تونس... ١٩٩٩

عزيزي هشام

الآن أنهيت قراءة **صور الماضي**.. منذ خمس عشرة سنة وأنا أقرأ نصوصك.. بدأت بـ **المثقفون العرب والغرب**. كنت تلك السنة طالباً في الجامعة التونسية.. وخلف جامع الزيتونة في سوق مسقوف قرأت ولمدّة شهر الكتاب الذي أحدث تغييراً كبيراً في وعيي.. وتقاسمت القراءة مع صديقي الحبيب السالمي.. كنت أيامها أُكثِر من قراءة اللاهوت المسيحي، وأيضاً مغرماً بالنصوص اليونانية الكلاسيكية.. قرأت اعترافات القديس أغسطينوس في ترجمة الخوري يوحنا الحلو، وفقرات من كتابه **مدينة الربّ** في كتاب صادر في مصر عن مطبعة الكنيسة القبطية في المعادي، كنت أبحث لدى اليونان عن الجذور الأولى التي غذّت الفكر العربي الإسلامي، وكيف نقل المترجمون من سريان، وعرب، وصابئة هذا الإرث... وكنت أبحث من ناحية أخرى عن الإنجازات الفكرية التي تمت في

اللاهوت المسيحي، والتي أخرجت المسيحية من كنيسة العصر الوسيط إلى ما هي عليه اليوم. لأنّ السؤال الذي كان يسكنني هو التالي: لماذا ظلّ الفكر الإسلامي مشدوداً إلى مصادره، ومراجعه القديمة. ولماذا ظل المسلم ومنذ بدايات النهضة أواسط القرن التاسع عشر إلى اليوم سجين رؤى الفقهاء، والمفكرين الإسلاميين القدامى.

طبعاً لم يعودوا إلى كل القدامى لقد أقصوا المعتزلة وإخوان الصفاء وجاء كتابك **المثقفون العرب والغرب** ليموضع هذا الإرث النهضوي في إطاره الاجتماعي والتاريخي - علاقة المعلاقة بالسياق التاريخي ولكن هذه النصوص النهضويّة ورغم إفادتها من الغرب: إفادتها من فلاسفة التنوير الذين اصطلح عليهم بالموسوعيين: فولتير، روسو، وديدرو. أولئك الذين وضعوا الأسس الفكرية لخطاب الثورة الفرنسية وأنجزوا القطيعة الثانية مع الموقف القروسطي بعد جيل النهضة الأولى في الغرب ذاك الجيل الذي من أهم رموزه إبرازموس ومونتاني. . إبرازموس الذي عاد إلى اليونان واللاتين.

هم في الغرب تماهوا في نهضتهم مع اللحظة الوثنية اليونانية اللاتينية فأعادوا نشر كلاسيكيات الإغريق، ورجال نهضتنا من المسلمين: الأفغاني، محمد عبده، الكواكبي عادوا إلى لحظة دينيّة، لحظة السلف الصالح، عادوا إلى عصر ذهبي متخيل، استيهامي Fantasmé وحتى تلك اللحظة ظللت أقرأ الإرث النهضوي كخطاب مندغم فيه؛ وبعد **المثقفون العرب والغرب** انفصلت عن هذا الخطاب صرت أقرؤه كظاهرة ثقافية

موضوعية، كخطاب لا وثوقية فيه، صار بيني وبينه حيّز بعد، انزياح. فهو استمرار لما سبقه بتمويه حداثوي. . . ما كان تابعٍ فكرياً صار، تحوّل إلى خطاب، إلى كلام مموضع اجتماعياً وتاريخياً. . . . .

خالد نجّار

النقد الحضاري والنقد الذاتي

محمد وقيدي
أستاذ الفلسفة في جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب

أفضل السبل لتكريم مفكّر ما، في نظرنا، هي الانطلاق من أفكاره والتوسع في مجال استخدامها. وهذا ما سنحاول أن نفعله مع فكر الأستاذ هشام شرابي عبر فكرته عن النقد الحضاري وضرورته الوظيفية والمعرفية بالنسبة للواقع التاريخي والمجتمعي والسياسي للمجتمعات العربية والإسلامية في الوقت الحاضر. سننطلق هنا من الدلالة التي أعطاها هشام شرابي لمفهوم النقد الحضاري للبحث في مضامين ملائمة لهذا المفهوم عند مفكرين آخرين، علماً منا بأن دراسات ممكنة أخرى يمكن أن تأخذ نقطة انطلاق مختلفة لتصل بعد ذلك إلى فكر هشام شرابي. فما نقصده من نقطة الانطلاق في دراستنا لا يهتم بالدرجة الأولى بالسبق الزمني وبعرض الأفكار حسب تعاقبها في التاريخ، بقدر ما يهتم بتوجهها النقدي للمجتمع. لذلك نرى أنه

من الممكن الانطلاق من مفكرين آخرين للوصول إلى هشام شرابي بنفس الكيفية التي ننطلق فيها من فكره للوصول إلى غيره.

نفضّل أن نبدأ دراستنا الحالية بتوضيح لدلالة النقد الحضاري عند هشام شرابي قبل أن ننطلق في عرض أفكار أخرى نجدها ملائمة لمفهومه.

لا غنى، في نظرنا، لفهم دلالة النقد الحضاري عن معرفة الإشكال الذي يريد تجاوزه. وهذا الإشكال، كما يوضحه هشام شرابي في صيغته العامة، هو إخفاق النهضة العربية والإسلامية التي كان الحديث عنها قد بدأ منذ القرن التاسع عشر. فقد مضى من الزمن ما كان كافياً لظهور معالم نهضة كانت مأمولة، غير أن الأمر لم يسر في اتجاه تحقيق ما تحدث عنه الخطاب العربي والإسلامي خلال هذا الزمن. كتب هشام شرابي بهذا الصدد ما يلي: «إن فشل النهضة في تحقيق أهدافها في القرن العشرين، في تحديث المجتمع وفي إقامة نظام ديمقراطي عربي صحيح وخصوصاً الفشل في تحرير المرأة، لم يؤد إلى إخفاق حركة الإصلاح والعلمنة وحسب، بل أيضاً إلى تعزيز سلطة النظام الأبوي (بشكليه التقليدي والمستحدث) وإلى تراجع حركة التحرير وعودة العصبيات الدينية والقبلية والإثنية وانحسار المد القومي مع نهاية القرن. كل هذا في اللحظة الزمنية الخارقة (الخمسين سنة الأخيرة) التي توفرت فيها للعرب الإمكانات المادية التي لم تتوفر لمجتمع آخر في التاريخ (ربما باستثناء إسبانيا في القرن

السادس عشر) لتغيير المجتمع وبناء الدولة والاقتصاد العصريين»[١].

الإشكال الذي يحدده هشام شرابي في الفقرة التي أوردناها واسع جداً، إذ هو يشمل جملة القضايا التي طرحت على المجتمعات العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر، بل إنها المشكلات التي عرفتها كل المجتمعات التي تخلفت في اكتساب مظاهر الحضارة السائدة في زمننا، وهي مجتمعات توزعت بين إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية. وقد تناول هشام شرابي في كتاباته هذه المشكلات بالدراسة وإبداء وجهة النظر.

لن يفوتنا كذلك أن نسجل أن هشام شرابي، وهو يتناول المشاكل التي أشار إليها بالدرس، لا يكتفي بموقف الباحث الموضوعي الذي يهمه الوصف فحسب، بل إنه يتخذ أيضاً موقف المفكر والمثقف الذي يهدف إلى البحث عن سبل ووسائل تغيير الواقع في الاتجاه المطلوب، أي تحقيق ما فشلت فيه النهضة المتحدث عنها حتى الآن. بعبارة أخرى، إن من يضع السؤال ليس عقلاً يريد أن يفهم فحسب، ولكنه الإرادة البشرية التي تريد التأثير في واقع تراه في حاجة إلى تغيير في اتجاه محدد. العلاقة بالسؤال متوترة لأن غايتها تهم المستقبل. السؤال المتوتر الذي يطرحه شرابي هو: هل يمكن لمشروع

---

(١) هشام شرابي، **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر**، دار نلسن السويد، طبعة رابعة (بدون تاريخ، وكانت الطبعة الأولى للكتاب قد صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٩١، والطبعة الثانية عام ١٩٩٩ كما صدرت طبعة ثالثة في بيروت عام ٢٠٠٠)، راجع ص ١١.

النهضة الذي لم يتحقق في القرن الماضي أن نحققه في القرن الواحد والعشرين، وإن في أشكال ومضامين مختلفة؟ ومن البيِّن أن هشام شرابي لا ينفرد بطرح هذا السؤال الذي انشغل به عدد كبير من الباحثين ينتمون في الوقت ذاته إلى أجيال متباينة وميادين معرفية واتجاهات فكرية متنوعة[١]. لكن ما يهمنا هنا هو تسجيل الميزة الخاصة التي تميّز وجهة نظر هشام شرابي.

لا بد، مع ما سلف ذكره، من الوعي بالترابط القوي بين التغيير المطلوب للواقع وبين النقد الحضاري، إذ هو أيضاً واقع فكري مطلوب. النقد الحضاري ضرورة فكرية ملحة للانتقال من الحال التي هي عليها مجتمعاتنا اليوم إلى الحالة المطلوبة لها في المستقبل لكي تكون في مستوى العصر، وفي مستوى المكتسبات المادية والمجتمعية والسياسية التي تحققت لمجتمعات كثيرة في زمننا. يؤكد هشام شرابي أنه «إذا أردنا لمجتمعنا العربي أن يتجاوز أزمته المتفاقمة، وأن يسترجع قواه ويدخل ثانية مجرى التاريخ، فلا بدَّ له من القيام بعملية نقد حضاري يمكنه من خلق وعي ذاتي مستقل واستعادة العقلانية الهادفة»[٢].

---

(١) بدأ سؤال النهضة في الظهور منذ القرن التاسع عشر، وقد صدرت في التاريخ لهذا السؤال مؤلفات عديدة نذكر منها على سبيل المثال: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩)**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، بدون تاريخ إصدار. علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٧٨ ـ ١٩١٤)**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٥. محمد وقيدي وأحميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢.

(٢) هشام شرابي، **النقد الحضاري**، المعطيات السابقة نفسها، ص ١٤.

وهكذا، فإن النقد الحضاري الذي يبدو الواقع الحالي للمجتمعات العربية في حاجة إليه من أجل التغيير، يكون هو ذاته مظهراً من مظاهر التغيير المطلوب. فهو المظهر والمدخل الفكري، في الوقت ذاته لذلك التغيير. ذلك أن مظاهر تأخر مجتمعاتنا عن الأخذ بمعطيات الحضارة الراهنة لا تقتصر على ما هو مادي فحسب، بل تشمل ما هو فكري أيضاً. فالواقع الفكري بدوره لا ينتج الأفكار الملائمة التي يمكن أن تؤطر العمل الهادف إلى التغيير في الاتجاه المطلوب. يقول هشام شرابي موضحاً هذه الفكرة: «لقد كشفت معاناتنا في العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة عقم الإيديولوجيات المتحجرة وعجز الأحزاب والقيادات «الثورية» عن إحداث التغيير المطلوب، وأدت بنا، كما هي الحال اليوم، إلى الهرب نحو الماضي للتخلص من الحاضر وإلى اللجوء إلى الغيبيات الدينية للتحرر من الوضع الراهن وآلامه. لقد أوصلنا الاستهزاء بالفكر إلى الانحراف في غوغائية شاملة أبعدتنا عن المقدرة في التفكير والنظر وأسبغت الفوضى على ممارساتنا الاجتماعية كافة. أصبحنا لا نعرف إلا الوعي المباشر، أصبحنا سجناء الآنية وردّة الفعل الأوتوماتيكية، وفقدنا أية قدرة على النقد والتمييز أو التوصل على أي نوع من أنواع الوعي الذاتي الذي تحتاج إليه الشعوب والمجتمعات لمجابهة واقعها والحفاظ على بقائها»[(١)].

النقد الحضاري، كما يقدمه هشام شرابي، هو الإطار

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٤.

الفكري الذي تندرج ضمنه الممارسات المجتمعية والسياسية الهادفة إلى التغيير. وبعبارة أخرى، إنه الخيط الهادي الذي تهتدي به تلك الممارسات لكي لا يسقط الفاعلون في صيرورة المجتمع في التجريبية العمياء والحلول الوقتية والمتعجلة، وهو ما يقود إلى الفوضى حسب تعبير هشام شرابي. النقد الحضاري هو ما يجعل الممارسة المجتمعية والسياسية عقلانية منطبقة، من حيث إنه يستعيض عن الاستهزاء بالفكر باعتماد الدور الإيجابي للحياة الفكرية الناضجة في تطور المجتمع. ودور الفئة المفكرة، في نظر شرابي، هو العمل على تحقيق شروط نضج ثقافي، إذ لا يمكن للتغيير المطلوب أن يتم في أي مجتمع ما لم يتم نضج الرؤية والهدف من داخله[١].

النقد الحضاري خطوة أساسية ممهدة ومؤطرة لكل مجهود يتجه إلى بناء الدولة والمجتمع على أسس عصرية. ولكن هذا النقد ذاته ليس واقعاً قائماً في الشروط الفكرية السائدة الآن، إذ تبدو غالبية الفئة المثقفة غير قادرة على ممارسته لميلها التوفيقي الطاغي على ممارستها الفكرية. ومن هنا يكف النقد الحضاري عن كونه مجرد إطار فكري جاهز ليصبح هو ذاته غاية مطلوبة تقتضي بلوغ مرحلة من النضج الفكري.

من جهة أخرى، إذا كان النقد الحضاري يقتضي سيادة جو الحوار الديمقراطي والحرية الفكرية، فإنه بوجوده كإطار للتفكير

---

(١) يؤكد هشام شرابي ذلك في عدة مواقع من كتاباته. راجع بصفة خاصة كتاب النقد الحضاري (المعطيات السابقة نفسها) ص ١٣ ـ ١٤، وراجع كذلك كتاب مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص ١٨.

والحوار يساعد على وجودهما. فالحرية الفكرية والحوار الديمقراطي غايتان يهدف النقد الحضاري إلى تحقيقهما في المجتمع. الغاية القصوى لدى هشام شرابي هي المساهمة في «تحقيق مشروع حوار حضاري يقوم على الحوار المفتوح (لا على الفكر المطلق والمجابهات الصدامية) يؤدي إلى قيام خطاب معرفي، هو في متناولنا، يبدد ظلمة الفوضى والتناقض التي غمرت حياتنا السياسية والاجتماعية في المئة سنة الأخيرة ويقودنا إلى تلك الممارسات النظرية والعملية التي ستمكننا أخيراً من الفعل في الواقع الذي نعيشه، فنغيره ونبني المجتمع العادل، ونقيم الدولة الفاضلة، وننهي، إلى الأبد، السلطة الأبوية التي شلتنا وقمعتنا نساءً ورجالاً»[١].

النقد الحضاري إطار فكري مجتمعي يسمح بتغيير المجتمع في اتجاه البناء الديمقراطي والعصري المطلوب دون اتخاذ سبل الصراعات العنيفة ومظاهر القمع الإقصائي. وهو، كذلك، مجال فكري واسع من حيث الآفاق التي يوجه نحوها، إذ إنه يجنب التفكير في قضايا المجتمع السقوط في متاهات الفكر المطلق والرفض المبني على غير الأسس الموضوعية. ذلك أن ما يذكي الصراعات العنيفة هو هذه المتاهات. فالفكر المطلق والرفض القبلي الذي لا يستند إلى أساس معقول موقفان مضادان للنقد الحضاري وهما على صعيد الفكر عائقان في دورهما السلبي من العوائق الواقعية التي تعوق تطور المجتمع على أصعدة متعددة.

---

(١) هشام شرابي، النقد الحضاري، المعطيات نفسها، ص ١٢.

الغاية القصوى للنقد الحضاري بعيدة عن نمط التفكير الذي لا يقبل إلا بالفكرة الواحدة والمطلقة، أي تلك التي تكون عند حاملها غير قابلة للنقاش والتطوير. النقد الحضاري طريقة في التفكير، وليس مضموناً بالدرجة الأولى. إنه الطريقة التي نمارس بها الحوار ونتعلم التفكير في شروطه في الواقع ذاته. إنه إطار لعقلانية منفتحة على كل مشكلات المجتمع، وعلى الفحص النقدي لكل التصورات القائمة بصددها. ينبني النقد الحضاري، عند هشام شرابي، على العقلانية والحرية والانفتاح، ولذلك فإنه لا يتخذ صيغة القبول المطلق ولا صورة الرفض المسبق.

ليست غاية النقد الحضاري سلبية، إذ القصد منه هو البناء لا الهدم، ودلالة ذلك قيامه على مبدأ الحوار وشرط الحرية الفكرية. لا يقصد النقد الحضاري رفض كل التيارات السائدة، بل «إنه يركز اهتمامه في شؤون الحياة الوجودية ومشاكلها العملية التي تتناول حياة المجتمع وفئاته المختلفة والمنسية والمسحوقة (الفقراء والنساء والأقليات والأطفال)، كما يتجه النقد الحضاري إلى دراسة إشكاليات التعبير الاجتماعي والتحرير الذاتي»[١].

لا بد من الإشارة، إلى جانب ما ذكرناه، إلى أن النقد الحضاري ليس موقفاً حيادياً من قضايا المجتمع، وقد سبق أن ألمحنا إلى عدم اقتصار الغاية منه على الوصف الموضوعي للمشكلات القائمة. فهو موقف تلتزم فيه الذات المفكرة بالمساهمة في تغيير المجتمع والدولة في اتجاه البناء العصري لهما. ولذلك،

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٥.

فإن قصد البناء فيه لا يخرجه من الصراع الفكري حول الاتجاه الذي ينبغي أن يسير فيه تطور المجتمع. فالنقد الحضاري يجعل صاحبه في موقع المجابهة مع التيارات الفكرية التي تضفي على تصوراتها صفة الإطلاق والتي تتخذ في الغالب موقف الحفاظ على التقليد السائد وعلى الفكر المهيمن، كما يجعله في الوقت ذاته في مجابهة المواقف العدمية الرافضة التي لا تتحدد بالنسبة إليها صورة التغيير الإيجابي المطلوب للمجتمع. بعبارة أخرى، ليس النقد الحضاري لدى هشام شرابي موقفاً نابعاً من فكر مهادن للواقع وما يسود فيه وحوله من تصورات، ولا هو كذلك موقف مبني على نزوع نحو التوفيق. فحين لا يتم الرفض المطلق لما هو سائد من أفكار، فإن ذلك لا يعني سوى إرادة احتواء كل ما هو إيجابي فيها من أجل التغيير المطلوب للمجتمع.

النقد الحضاري موضوعي وذاتي في الوقت ذاته. فهو موضوعي من حيث اتجاهه إلى مؤثرات خارجية ومن حيث توجيهه للذات المفكرة نحو الابتعاد عن كل موقف متسم بالتبعية. وهكذا، فإن النقد الحضاري يبدأ بحق من نقد التأثيرات السلبية للفكر الغربي والنموذج الذي يفرضه على فكرنا. إن العملية النقدية الأساسية في هذه المرحلة هي: «نقد الفكر الغربي السائد في ثقافتنا الحاضرة، لاستنباط الطرق السليمة التي يمكن اتباعها للتغلب على عوامل التمويه الكامنة فيه، ولهضم القوى الإيجابية التي انبثق منها»[١].

(١) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المعطيات نفسها، ص ٨٨.

لا يمارس النقد الحضاري في العالم غير الغربي إلا عقل يستطيع التخلص من علاقة التبعية للنموذج الغربي الذي فرض سيادته. ولكن هشام شرابي يلاحظ أن أجيالنا المثقفة قبلت ذلك النموذج دون تردد أو تساؤل، منذ بداية النهضة في القرن التاسع عشر، ووضعته مثالاً لكل علم وفن ومعرفة في العالم[١]. وبتعبير آخر، لا مجال لانبثاق النقد الحضاري المرغوب فيه ضمن ثقافة لا يتضح لديها التمييز بين شروطها الذاتية وبين شروط النموذج الذي تتبعه. والواقع هو أن النموذج الغربي نفسه يمدنا بمداخل لنقده إذا ما اعتمدنا المفكرين الذين كان لهم موقف نقدي من ذلك النموذج ذاته ومن التطورات التي قاد إليها. «يجب، قبل كل شيء، فضح ظاهرة الخبل الكامنة في صميمه. وقد عبر نيتشه عن هذه الظاهرة بلغة الفلسفة والشعر، وأشار إليها فرويد بلغة التحليل النفسي وعلم النفس، وكشف عنها ماركس بلغة النقد الاجتماعي والجدلية التاريخية، واتفقوا جميعهم على أن هذا المجتمع لا يقوم فقط على الاستغلال والقهر والعنف، بل أيضاً على مقدرة هائلة على الكذب والتمويه على النفس وحجب الحقيقة عن الذات»[٢].

تظهر العلاقة بالنموذج الغربي ذات مظهرين متعارضين في الظاهر، ولكنهما متكاملان في العمق. فالنقد الحضاري لا يتضمن دعوة إلى الفرض المطلق للنموذج الغربي، إذ الحضارة التي يمثلها هذا النموذج تجربة إنسانية وجزء من التاريخ العام للإنسانية ولا

(١) المرجع نفسه، ص ٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٩.

غنى عن الاستفادة منها واحتواء إيجابياتها ضمن أي تقدم مطلوب في المستقبل. ولكن عدم الرفض لا يعفي، من جهة أخرى، من ضرورة النقد الذي يبرز السلبيات التي ينبغي تجنبها. وبعبارة أخرى، فإن ما يوجهنا نحوه النقد الحضاري الذي يقترحه هشام شرابي هو تجنب كل تفكير مطلق، سواء كان رفضاً أو قبولاً، فالمطلوب أساساً هو اتخاذ موقف يتميز بالاستقلال الفكري، ويكون مؤهلاً للتمييز بين ما ينبغي احتواؤه وما يلزم تجاوزه.

لا يستطيع ممارسة النقد الحضاري إلّا فكر متحرر من السلطة المطلقة لكل فكرة. فإن إضفاء النسبية على الوقائع والأفكار مدخل حقيقي للاستقلال الفكري المبدع، ومن غايات النقد الحضاري فتح الطريق أمام هذا الاستقلال. وإذا كان هشام شرابي يرى أن الخطوة الأولى في هذا الاتجاه هي نقد الغرب حتى عبر الاستعانة بالفكر النقدي الذي انبثق عن الحضارة الغربية ذاتها، فإن الغاية عنده من ذلك لتنحصر في نقد الغرب في ذاته فحسب، بل أيضاً تمرين الفكر العربي والإسلامي على ممارسة الحرية الفكرية إزاء كل فكرة واقعة. فالحرية الفكرية، بهذا المعنى، مقدمة لممارسة النقد الحضاري بمعناه الشامل.

الغاية من النقد الحضاري للنموذج الغربي مزدوجة فهيَ، أولاً، الفهم الصحيح للغرب ولما نريده من الغرب. وهي، ثانياً، تجاوز نظرية التحديث ونظرية التقليد في مجابهتنا للغرب، والسير في طريق حضاري مستقل[١]. نستخلص من حديث هشام

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

شرابي عن العلاقة مع الحضارة الغربية السائدة اليوم أنه لا مجال للتحرر من الغرب بشكل إيجابي إلا عبر النظر إليه نظرة نقدية تتجاوز الانبهار به والتبعية له من جهة، كما تتجاوز الرفض المسبق والمطلق من جهة أخرى.

الانبهار بالغرب موقف ينطلق من إرادة الاستفادة منه، ولكن دون معرفة عميقة بحقيقته، إذ إنه يعوق الفكر عن إدراك السلبيات والتناقضات الكامنة في النموذج الحضاري الغربي. ومن جهة أخرى، فإن الرفض المسبق والمطلق يجعل الفكر الذي يأخذ به كموقف قاصراً عن إدراك حقيقة المكتسبات التي حققتها الحضارة الغربية، والتي يكون من حق الإنسانية جمعاء الاستفادة منها. وبعكس هذين الموقفين، فإن النقد الحضاري يقود الفكر غير الغربي إلى موقف أكثر موضوعية من الحضارة الغربية ومعطياتها.

ينطلق النقد الحضاري من موقف فيه استقلال فكري، فيعرف عبر ذلك ما ينبغي الأخذ به وما هو مطلوب تجاوزه من الحضارة الغربية في نفس الوقت. والنتيجة الأساسية التي يصل إليها الفكر، وهو يسير في هذا الطريق، هي أنه لا بديل من أجل بلوغ التقدم المنشود في البلاد غير الغربية عن خلع سيطرة الغرب، علماً بأنها ينبغي أن تؤخذ في شموليتها، إذ لا يتعلق الأمر بسيطرة سياسية فحسب. وقد ظهر هذا جلياً بعد انسحاب السيطرة السياسية الغربية عن كثير من البلدان. لذلك نجد هشام شرابي يؤكد: «لا بد من خلع سيطرة الغرب الحضارية كما خلعنا سيطرته السياسية، ومن دون ذلك لا يمكننا أن نتفاعل

تفاعلاً سليماً معه، ولا يمكننا أن نتحرر منه وإذا كان هذا أمراً صعب التحقيق فذلك لأن الاستعمار الحضاري هو استعمار نفسي، بينما الاستعمار السياسي الظاهر والمحسوس فحسب»[١].

عمق السيطرة الغربية، كما يوضح ذلك هشام شرابي، هو السيطرة الثقافية التي تجد شروطاً لاستمرارها حتى بعد انزياح السيطرة العسكرية والسياسية. والشرط الأساسي للاستمرار هو تبني الحضارة الغربية باعتبارها نموذجاً لكل تقدم، وذلك دون تردد أو تساؤل نقدي. ومن المظاهر الأساسية لهذا الواقع التبعية المطلقة التي تعبر عنها فئات مثقفة ومسؤولة لذلك النموذج. يقع في هذه الحالة تضافر عوامل السيطرة الخارجية على مجتمع ما مع مظاهر التمثل الذاتي لها داخل هذا المجتمع ذاته. ولذلك، فإن النقد يمكن أن يتجه أولاً إلى مظاهر التمثل الداخلي للسيطرة الخارجية، لأن هذه المظاهر تكون بمثابة التربة الخصبة التي تسمح باستمرار تلك السيطرة في مظاهرها الثقافية والحضارية.

يبدو مما سلف ذكره أن النقد الحضاري، المقصود عند هشام شرابي، شامل لا يقف عند نقد العوامل المعيقة الخارجية، بل يبحث أيضاً في العوامل والمظاهر الداخلية. وبعبارة أخرى، فإن النقد الحضاري لا يبحث في مظاهر السيطرة فحسب، بل يبحث في الشروط الذاتية للخضوع لتلك السيطرة

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٤.

ذاتها. وكما أنه ينبغي خلع السيطرة الغربية وتحرير الفكر منها، فإنه يلزم أيضاً تحرير الفكر من مظاهر التبعية التي لا تردد فيها ولا تساؤل نقدي بصددها. وبهذه الصفة يظهر النقد الحضاري بوصفه شاملاً، إذ هو نقد للآخر وللذات في نفس الوقت. ونقد مظاهر سيادة الحضارة الغربية داخل ثقافتنا هو بمثابة الخطوة التي تحقق الوصل بين نقد الآخر ونقد الذات[1]. لكن، كما أن النقد الحضاري للغرب ليس موقفاً سهلاً يمكن الاكتفاء فيه بمجرد الرفض المسبق والمطلق لكل ما هو وافد من الحضارة الغربية، بل لا بد فيه من الفهم العميق لتلك الحضارة والتمييز الدقيق والموضوعي بين المكتسبات الإيجابية والمظاهر السلبية، فإن نقد الذات ليس كذلك موقفاً يسيراً، إذ إنه يقتضي التوجه نحو معرفة عميقة بالذات وقد اكتشف شرابي من خلال تجربته الفكرية الخاصة أن «تحقيق هذه الخطوة ليس أمراً سهلاً، وإنما هو في غاية الصعوبة. إذ إن التحرر الذهني يتطلب عملية غسل دماغ جذرية وطويلة المدى، وإعادة النظر في جميع ركائز الفكر الموروثة، والمستمدة من الثقافة المهيمنة، وإخضاع هذا الفكر لنقد مستمر وشامل»[2].

نرى، من جهتنا، أن صعوبة عملية النقد الذاتي للثقافة المهيمنة تأتي من أن هذه الثقافة لا تفرض علينا مضمونها فحسب، بل إنها تقدم لنا أيضاً طريقة النظر إليها وكيفية تقويمها. ولذلك، فإن خلع هيمنة تلك الثقافة تقتضي فضلاً عن

(١) المرجع نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨.

البحث عن مضامين جديدة تغييراً في منهج طرح القضايا والنظر إليها. ومفكرو البلاد غير الغربية في حاجة أكثر إلحاحاً إلى هذا التغيير الجذري. ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الوضع إلى نوع من التوتر لدى الفكر الذي يصبو إلى مواجهة الواقع القائم بالنقد، وذلك لتعدد المطالب وتعارضه. فهناك عدد لا يستهان به من المثقفين الذين يستجيبون لمطلب تطور المعرفة والتربية على أصعدة مختلفة، فيركزون جهدهم على الإنتاج الأكاديمي الذي يكونون عبره متأثرين في الغالب بالثقافة الغربية واتجاهاتها الفكرية. ولكن الاستجابة لهذا المطلب وحده لا تكون كافية لممارسة النقد الحضاري المرغوب فيه، إذ إنهم قد ينغمرون بفضل ذلك في معالجة مشاكل تبعدهم عن واقعهم المباشر ولا تجعل منهم مفكرين قادرين على التوافق مع شروط متطلبات مجتمعهم. فالنزعة الأكاديمية، إن كانت الشكل الوحيد في إنتاج المعرفة، تدفع أصحابها في نظر هشام شرابي إلى الدخول في تعقيدات لغوية وتجعل كتاباتهم حوارات مغلقة تنبثق من سياقات غربية وتكون محصورة في نطاق ضيق بين اختصاصيين وأكاديميين محترفين يعملون خارج الواقع المعيشي[(١)]. ومن جهة أخرى، فإن هذه الفئة من المثقفين، وتبعاً للطريقة التي يكون عليها تأثرهم بالثقافة الغربية، غير قادرين على إنتاج معرفة أكاديمية بالمعنى التام لهذه العبارة. إنهم يوجدون خارج الخطاب الغربي، وهم مجرد مستمعين ومتسائلين أو معلقين،

---

(١) راجع، هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار نلسن، الطبعة الخامسة، بيروت ١٩٩٩، ص ١٨.

ولكنهم ليسوا أبداً شركاء في صنع ذلك الخطاب[١].. لذلك يرى هشام شرابي أن النقد الضروري للمجتمع العربي في الوقت الحاضر يقتضي تجاوز هذه الحالة بوجود وعي ذاتي عند هذه الفئة بأن دورها العلمي ينبغي أن يزدوج بدور مجتمعي. لكن هشام شرابي الذي يؤكد على عدم كفاية الدور المعرفي الذي تلعبه الفئة الأكاديمية من بين الفئات المثقفة لا يتنكر مع ذلك لأهمية دورها في التغير المجتمعي مشيراً إلى أن فعالية هذا الدور تظهر على المدى البعيد. ذلك أن القيام بمهام التأليف في مختلف مجالات المعرفة وأشكال الإبداع الأدبي والفني يرفع من المستوى الثقافي العام للمجتمع ويزيد من عدد المتعلمين ذوي التكوين الذي يسمح لهم بالانخراط في تحقيق أهداف النقد الحضاري. ميزة دور هذه الفئة أنه لا يكون مباشراً وآنياً، ولكنه يكون على المدى الطويل جذرياً وعميقاً لأن التغير المنبثق من العلم والتكنولوجيا يؤدي إلى تحول جذري في بنيان المجتمع المادي، وفي علاقاته المجتمعية[٢].

هناك، في نظر هشام شرابي، فئة أخرى من المثقفين يتحد لديها الفكر بالعمل وتكرس جهدها وحياتها لخدمة قضية ما، وتكون ملتزمة بهذه القضية أو بجملة من القضايا، علماً بأن هذا الالتزام يجري في إطار إيديولوجيا تحدد تصوراً معيناً للمجتمع ولغايات العمل ضمنه. وتلعب هذه الفئة دوراً مجتمعياً هاماً في

(١) المرجع نفسه، ص ١٩.

(٢) راجع كتاب هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المعطيات نفسها، ص ١٤٠.

إطار التغيير المطلوب. فما يميز هذه الفئة ليس هو المعرفة، كما أن دورها لا يهدف إلى تطوير المعارف، بل ميزتها هي الوعي المجتمعي بضرورة التغيير[١]. ولكن دور هذه الفئة ليس كافياً أيضاً للقيام بالنقد الحضاري، علماً بأن هشام شرابي يشير إلى إخفاق الإيديولوجيات التي سادت في الفكر العربي حتى الآن ويرى أنها في حاجة إلى نقد يبرز جوانب قصورها في تغيير الواقع في الاتجاه المطلوب.

يبدو من خلال الوقوف على طبيعة الدورين الذين أشرنا إليهما أن قصورهما لا يمنع ضرورتهما. ومن بين فئات المثقفين التي يذكرها هشام شرابي، فإن الفئتين السالفتي الذكر هما اللتان تقومان بالأدوار المهمة في التغيير المجتمعي. إنهما الفئتان القادرتان على الوعي بوضع التخلف الذي يوجد عليه المجتمع وبما يلزم لتغييره نحو الأفضل. وهما كذلك الفئتان اللتان تسمح لهما ممارستهما المجتمعية باستيعاب أفضل لمقتضيات النقد الحضاري المطلوب في الوقت الراهن. فإحداهما تتميز بما لديها من التزام إيديولوجي، وهو شرط مساعد على الوعي بشروط الواقع وضرورة تغييره، وأما ثانيتهما فتتميز ببعدها عن الإيديولوجيات وعن الممارسة السياسية، ولكن التزامها المهني يسمح لها بتحقيق شرط آخر لتطور المجتمع هو التطور العلمي الذي تلعب فيه المؤسسات الجامعية دوراً كبيراً[٢].

النقد الحضاري للمجتمع دور تاريخي لا يتهيأ للقيام به إلا

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٠.

مثقفون يدفعهم وعيهم الذاتي إلى تجاوز مظاهر الصور التي أشرنا إليها، وهم الذين يستطيعون الجمع بين الالتزام العملي بقضايا المجتمع وبين الالتزام المهني بتطوير الإنتاج المعرفي الأكاديمي. فالإيديولوجيات التي لا تستند الذات في الالتزام بها إلى فهم موضوعي لقضايا المجتمع تصبح مجموعة من التصورات العقيمة القاصرة عن تمثل وضع المجتمع ورسم آفاق موضوعية لتغييره. والعلم الذي لا يكون مصحوباً لدى حامله بوعي مجتمعي لا يسمح للدور الأكاديمي بأن تكون له امتدادات على صعيد الممارسة المجتمعية الهادفة إلى التغيير.

إذا كنا قد بدأنا في بيان صعوبات النقد الحضاري الذاتي بالحديث عن الفئة المثقفة التي تكون مؤهلة للقيام به، فلأنه لا يمكن أن يكون لهذا النقد وجود في المجتمع ما لم توجد داخل هذا المجتمع نفسه فئة قادرة على استيعاب وضعيته وعلى اقتراح سبل التغيير. لا يمكن لأي مجتمع أن يعرف الطريق الحق للتغير الإيجابي إلا إذا كانت الشروط الفاعلة نابعة بالأساس من المجتمع نفسه. ولذلك نجد هشام شرابي يتحدّث عما يدعوه بالمعرفة النقدية النابعة من داخل المجتمع، أو ما يدعوه أحياناً أخرى المعرفة الذاتية.

يرى هشام شرابي أن «المجتمع الذي يرمي إلى تغيير ذاته لا يستطيع النجاح في هذه العملية، دون أن ينفذ أولاً إلى عملية معرفة الذات. فالمعرفة الذاتية هي الشرط الأساسي للتغيير الذاتي، في الفرد كما في المجتمع. ولا تكون هذه المعرفة مجرد معرفة نظرية، بل معرفة نقدية قادرة على اختراق الفكر

السائد، والنفاذ إلى قلب القاعدة الحضارية التي ينطلق منها سلوكنا الاجتماعي، وينبع منها فكرنا وقيمنا وأهدافنا. والوعي الصحيح هو الوعي النقدي القادر على كشف الواقع وتعريته، وإظهار قاعدته الحضارية. ولا يمكن تغيير الواقع إلا بكشف النقاب عن حقيقته، وما عملية الكشف هذه إلا عملية النقد الهادفة إلى تغييره»[١].

المعرفة النقدية الذاتية الهادفة إلى تغيير المجتمع من الداخل ترتبط، عند هشام شرابي، بما يدعوه بالوعي بالتغيير، وهو مرتبط أيضاً بوجود إرادة التغيير. ولا بد فضلاً عن ذلك من وجود فئات مثقفة تكون حاملة لذلك الوعي بالتغيير باحثة عن سبل نشره بين بقية الفئات في المجتمع وعن كيفيات دفعها إلى المساهمة فيه.

لا يمكن للمعرفة النقدية أن تنبثق داخل مجتمع ما إلا على أساس موضوعي، وهو ما يدعوه هشام شرابي المعرفة الذاتية. وعندما نتابع ما تعنيه هذه المعرفة التي يراها شرابي ضرورية لتغيير المجتمع من الداخل، نقف على معنيين لها. فهي تعني، أولاً، المعرفة الموضوعية التي يكوّنها مجتمع ما عن ذاته بفضل انتشار البحوث الأكاديمية المعتمدة على العلوم الاجتماعية والتي ينتجها باحثون ينتمون إلى المجتمع موضوع البحث والمقصود بالتغيير. لا يمكن لمعرفة خارجية أن تقوم بهذا الدور نفسه لأنها لا تكون مرتبطة بإرادة التغيير، أو تكون متضمنة لتوجه التحولات

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

في المجتمع موضوع البحث في اتجاه مخالف لما هو مرغوب فيه في هذا المجتمع ذاته. لذلك، فإن النقد الحضاري ينظر في شروط تأسيس هذه المعرفة الذاتية، كما ينظر ضمنيا في علاقة الباحث المنتج لنا بالنظريات الأجنبية عموماً، وما هو منها متعلق بالمجتمع الذي ينتمي إليه على وجه الخصوص. تعني المعرفة الذاتية، من جهة أخرى، توفر المجتمع على كفاءات قادرة على إنتاج المعرفة العلمية دون الوقوف عند ما هو منتج منها في مجتمعات أخرى ونقله. ومن البيّن أن المجتمعات التي تعرف تأخراً تاريخياً بالنسبة للمستوى الذي بلغته الحضارة السائدة حالياً تعاني من نقص في التقدم العلمي، وتكون مساهمتها في إنتاج المعارف العلمية ضعيفة، إن لم نقل منعدمة. والمعرفة الذاتية بالمعنيين اللذين حددناهما ضرورية لكل تقدم مجتمعي، وهي أكثر ضرورة في معناها الأول بالنسبة لمن يروم القيام بنقد حضاري للمجتمع.

يرى هشام شرابي أن خروج المجتمعات العربية من التأخر التاريخي الذي توجد عليه اليوم لا يتحقق دون وجود معرفة نقدية، علماً بأن هذا الأمر لا يتحقق بدوره دون إنتاج المجتمع لمعرفة موضوعية عن ذاته. يواجه الباحث في هذا المستوى النظريات العامة في مجال العلوم الاجتماعية، كما يواجه بصفة خاصة ما يكون منها متعلقاً بمجتمعه. ولا يمكن أن ينجح الباحث في التعامل مع هذه النظريات تعاملاً موضوعياً إن لم يواجهها بنقد حضاري يأخذ في هذه الحالة صيغة نقد معرفي يهدف إلى تحديد معايير النظريات الملائمة للمجتمعات التي

تكون موضوعاً للدراسة. ويؤكد هشام شرابي أن التبعية المعرفية في هذا المستوى تبعد الباحث عن الموضوعية، ولا تجعل نظرياته موجباً للعمل من أجل تغيير المجتمع في الاتجاه المطلوب. وهو يقول بهذا الصدد: «لا يمكن للإرادة الذاتية أن تكون قاعدة في المجتمع إذا كان مصدرها فقط منابع خارجة عن المجتمع. فالأخذ بالنظريات والمفاهيم الواردة من الخارج يتعذر أن يؤدي إلا إلى تعزيز التعمية والغوضى اللتين نعانيهما حالياً»[١].

المعرفة الذاتية التي يقصدها هشام شرابي هي الناتجة عن معاينة مباشرة للواقع من الباحثين الذين ينتمون إلى المجتمع المبحوث والذين تكون لديهم إرادة المساهمة في التغيير المطلوب في ذلك المجتمع وهذه المعرفة هي التي تشكل، حقاً، المدخل الملائم لقيام معرفة نقدية بقضايا المجتمع الأساسية ويرى هشام شرابي أن هذه المعرفة لا تكون متسمة بالتبعية النظرية المفتقدة لكل حس تساؤلي ونقدي، بل هي المعرفة التي تنبني لدى حاملها على إعادة بناء المفاهيم والنظريات حسب معيار قدرتها على فهم الواقع والمساعدة على تغييره. ويقول محدداً شروط إنتاج هذه المعرفة. «إن المعرفة، في أشكالها المختلفة، لا تصبح معرفة حقة إلا عندما تمتلكها الذات الاجتماعية الشاملة، فتصبح تعبيراً عن واقعها وعن إمكان تجاوز هذا الواقع. إن كل علم وفن وفلسفة تبقى وسيلة للتمويه

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٧.

والكبت، ما دام شكلها مستورداً، تعرض وتعلم في المدارس والجامعات كما تعرض السلع المستوردة، وتشترى دون إدراك لماهيتها والنهج الذي اتبع في صنعها. إن العلم والفن والفلسفة المستوردة تحافظ على استمرار ذهنية الوعي الخاطىء وتقويتها في المجتمع»[١].

ما يدعو هشام شرابي إلى نقده هنا ليس العلوم الاجتماعية في جملتها، علماً بأنه يرى أن النقد الحضاري يستند إلى معطياتها، بل هو الموقف المعرفي الذي يكتفي في مجال تلك العلوم بترديد مقولات ومفاهيم ونظريات سائدة دون وضعها موضع فحص نقدي يبحث في إجرائيتها. والموقف الملائم، إذن، هو في منح الأولوية للواقع لا للنظريات، إذ منبعها الموضوعي والمحك الحق لمصداقيتها ولقدرتها على فهم التغيير المطلوب وتوجيه العمل نحوه.

ويكون النقد الذي انتهينا من الحديث عنه صادقاً أيضاً في إنتاج المعرفة العلمية في غير العلوم المتعلقة بالمجتمع. فحتى العلم الطبيعي لا يصبح، في نظر هشام شرابي، علماً حقيقياً إلا إذا استوعبه الفكر الذاتي، وعبّر عنه بأسلوبه الخاص، ولغته الخاصة، فأصبح وسيلة مستقلة للمعرفة والإدراك[٢]. وبعبارة أخرى فإن الإنتاج العلمي الحق، الذي هو شرط ضروري لكل تقدم، لا يلعب دوره المأمول منه إلا إذا ارتبط في نشأته وتطوره بعوامل من داخل المجتمع، أي إلا إذا أصبح تطويره حاجة من حاجات النمو

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٧.

المجتمعي وشرطاً متفاعلاً مع شروطه الأخرى. يؤكد هشام شرابي هذا الأمر في قوله: «ما يقود العلم والمعرفة ويسيّرهما في المجتمع هو دافع ينبثق من ذلك المجتمع، .فيعطيه منطقه الخاص، وطبيعته الخاصة، وليست القيم والأهداف المجردة والمطلقة التي يضعها المجتمع مرمى له ولجهده الجماعي»[1].

دور النقد الحضاري في هذا المستوى المعرفي الذي تحدثنا عنه أن التفكير النقدي فيه، إذ يبرز العوامل المعيقة لنشأة المعرفة النقدية والمعرفة الذاتية، يوضح في نفس الوقت الطريق الذي يقود إلى نشأة هذين النمطين من المعرفة الضروريين بالنسبة لكل مجتمع بصفة عامة، وبالنسبة للمجتمعات التي توجد اليوم في حالة تخلف تاريخي بصفة خاصة.

النقد الحضاري، من جهة أخرى، تفكير ذو مرامٍ بعيدة وعلى المدى الطويل بالنسبة لتطور المجتمع. وينبغي، في الواقع، إدراكه من حيث هو كذلك حتى لا يبدو بمثابة التفكير السلبي أو العدمي الذي يقوم على مجرد رفض مسبق ومطلق للواقع القائم. إنه لا يرفض إلا لأنه يريد أن يزيح العوائق ويمهد الطريق للعوامل الإيجابية التي يرى أنها كفيلة بتحقيق التطور المرغوب فيه للمجتمع. فالقصد العميق من هو البناء، وهو لذلك مرحلة ضرورية للانتقال من حالة السلب إلى حالة الإيجاب في التغير الذي يريد المجتمع بلوغه.

النقد الحضاري خطاب جديد، وهو كذلك مصدر تجديد

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٧.

في الرؤية والمفاهيم وطريقة التعامل مع النظام القائم في تجلياته ومستوياته المختلفة. فعلى عكس الخطاب الذي يقصد الوصف أو التمجيد أو التبرير، وهو ما يقود إلى استمرار أشكال التمويه في العلاقة بين الفكر والواقع، نجد أن غاية النقد الحضاري هي رفع هذه الأشكال من التمويه. علاقة النقد الحضاري بالواقع هي الكشف عما يظهر في هذا الواقع من مظاهر التخلف وأسباب الركود، من جهة، وعن أشكال التمويه على صعيد الخطاب السائد حول هذه المظاهر، من جهة أخرى. ولذلك كله تكون للخطاب النقدي الحضاري خصائص مميّزة له عن أشكال الخطاب التي كانت سائدة قبله، والتي يجد نفسه في تعارض معها وفي مواجهة نقدية لها. فالنقد الحضاري يتميّز عما سبقه أو عما يعاصره لا بغاياته وصورة علاقته بالواقع فحسب، بلغته في ارتباط بذلك كله يكون متميزاً بلغته وبجهازه المفاهيمي، وبالطريقة التي يبني بها علاقته بالمعرفة القائمة، وبخاصة منها تلك التي يجدها في العلوم الاجتماعية، والتي لا يقيم علاقته بها على أساس الرفض المطلق والمسبق، ولا على أساس القبول دون تردد أو تساؤل، بل على أساس الفحص النقدي الموضوعي الهادف إلى تبين مدى الإجرائية أو عدمها.

يتميز النقد الحضاري بغايته التي هي إحداث تغيير في المجتمع. ولذلك فإن ما يهتم برصده هو العوامل التي يمكن أن تسمح بتحول في البنيات القائمة. وبعكس بعض الخطابات السائدة والتي يوجد نموذجها المثالي خلفها في الماضي، فإن النموذج الذي يفكر به النقد الحضاري يوجد أمامه في المستقبل. فهو لا

يوجه الفكر والعمل الإنسانيين نحو تبرير واقع ماض أو قائم، بل إن توجيهه يكون نحو الطموح إلى بناء نموذج جديد. وهذا ما يجعله مصدر قيمة أفضل بالنسبة للعمل الذي يهتدي بمضمون.

يتميز النقد الحضاري، كخطاب، بأنه غير مرتبط بقراءة منغلقة على نفسها للتاريخ والمجتمع. إنه، على العكس من ذلك، خطاب منفتح على قراءات جديدة للمجتمع وللّغة ذاتها. فكما أنه لا يقوم على تمجيد الواقع، فإنه لا يحصر ذاته ضمن لغة تعيده باستمرار إلى الخطاب التمجيدي. للّغة دور مهم في الانتقال من خطاب تقليدي إلى خطاب نقدي، وهذا ما يمبّد له النقد الحضاري على صعيد اللغة. ذلك أن نقد اللغة السائدة يعني نقد الأساس الذي تنبني عليه الإيديولوجيا القائمة، في حين أن البقاء ضمن النسق التعبيري السائد يتيح الفرصة لاستمرار الإيديولوجيا المرتبطة بذلك النسق[١].

ليس المقصود من نقد اللغة في إطار النقد الحضاري، الذي يرى هشام شرابي لزوم القيام به في الوقت الحاضر، التوجه إلى اللغة ذاتها بالنقد، بل المقصود هو التفكير النقدي في السلطة التي تمارسها اللغة على التفكير، من جهة، ثم التفكير في السلطة التي تختفي وراء اللغة وتجد فيها إطاراً من أطر استمرارها من جهة أخرى.

اللغة سلطة تحكم الفكر وتوجه اهتماماته وطرق إدراكه

(١) راجع، هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، طبعة رابعة، دار نلسن، بيروت ٢٠٠٠، ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

للمشاكل، وكذلك الإطار الذي يكون على الفكر أن يبحث فيه عن حلول مقترحة لتلك المشاكل. اللغة معطى مجتمعي يكتسبه الأفراد ويتعاملون به في إطار حياتهم المشتركة داخل المجتمع، ولذلك فإنها تعكس في جانب منها نمط حياة المجتمع الذي توجد به. تعكس اللغة أيضاً كيفية التفكير السائدة في مجتمع ما، كما أنها، وفقاً لشروط علاقة جدلية، تفرض كيفية التفكير على من يندمجون في التواصل المجتمعي بفضل النسق اللغوي السائد في مجتمعهم. لذلك فإنها، اعتباراً لهذا كله، تصبح سلطة ذات ارتباط بالسلطات الأخرى. ومن حيث تحديدها لكيفية التفكير، بصفة خاصة، فإن اللغة يمكن أن تكون عاملاً من عوامل الحفاظ على وضع سائد أو على السعي إلى تغيير هذا الوضع.

كل سلطة، بهذا المعنى، تختفي وراء نسق لغوي كمصدر من مصادر التعبير عن استمرار سيادتها وتسعى إلى الحفاظ عليه عنصراً ثابتاً لضمان ذلك الاستمرار. لذلك، فإن كل إرادة تتجه إلى نقل المجتمع من حال إلى حال تجد نفسها في مواجهة النسق اللغوي القائم ويكون عليها نقده كجزء من الوضع الشامل الذي تسعى إلى تغييره. ويظهر هذا الأمر، مثلاً، إذا ما أخذنا نموذج الانتقال من النظام الأبوي السائد في المجتمعات العربية والإسلامية اليوم إلى النظام الديمقراطي. فلا غنى عن نقد اللغة التي يعتمدها النظام الأبوي كجزء من النقد الشامل لهذا النظام. كما أن الانتقال إلى النظام الديمقراطي يتطلب لغة جديدة[١].

---

(١) راجع المرجع السابق، ص ١٨٦.

وهكذا يتبين أن نقد اللغة، بالمعنى الذي يقصده هشام شرابي، يصبح مدخلاً لبعض مظاهر السلطة وبعض مظاهر التخلف التاريخي التي تختفي وراء نسق لغوي سائد منذ زمن طويل.

يفتح النقد الحضاري الطريق، من جهة أخرى، أمام نسق تفسيري جديد للظواهر المجتمعية. ويكون ذلك بنقد أساليب التفسير غير العلمية، بالاستفادة من مكتسبات المعرفة العلمية عامة، ومن مكتسبات هذه المعرفة في مجال العلوم الاجتماعية بصفة خاصة. هذا هو الطريق الذي يمكن بفضله تجاوز طرق التحليل التبريرية أو التمجيدية لما هو سائد اليوم في مجتمعاتنا. النقد الحضاري مدخل ضروري للانتقال إلى تعامل معرفي جديد مع مظاهر الحياة اليومية في المجتمعات العربية والإسلامية التي تعرف تأخراً تاريخياً.

نرى، من خلال ما سلف ذكره، أن النقد الحضاري مهمة ثقافية ذات بعد استراتيجي بالنسبة للمجتمع الذي تتجه إليه، وتقتضي شروطاً موضوعية وأخرى ذاتية. النقد الحضاري، أيضاً، عملية نقد شاملة للمجتمع في وضعيته الراهنة، إذ هي تشمل الجوانب المعرفية والمجتمعية والتاريخية والحضارية التي تهم المجتمع الذي يكون موضوعاً للنقد.

تقتضي عملية النقد الحضاري شرطاً عاماً أول هو توفر الوعي الذاتي على صعيد المجتمع بالوضع الذي يوجد عليه، والوعي بشروط التخلف التاريخي والقدرة على تحليل هذه الشروط اعتماداً على مكتسبات العلوم الاجتماعية بصفة خاصة، كما تقتضي توفر الإرادة التي تروم التغيير والإيمان بأن المجتمع

في حاجة إلى تحولات عميقة للخروج من حالة التخلف. وتبين لنا كل هذه الشروط أن النقد الحضاري، مع كونه عملية ثقافية ومعرفية في خاصيتها الأساسية، فعل سياسي أيضاً. فهي تساهم عبر المعرفة الذاتية التي توفرها في إيقاظ الوعي بالتغيير السياسي وهو أحد مظاهر التغيير الأساسية المطلوبة اليوم في المجتمعات المتأخرة تاريخياً. المعرفة النقدية، ثم الأساس الذي تقوم عليه وهو المعرفة الذاتية التي تتكون للمجتمع عن ذاته، ينبنيان على الوعي بالوضع المجتمعي وعلى إرادة التغيير.

للنقد الحضاري شروط ذاتية تهم الذات التي تنتدب نفسها للقيام به. وهكذا، إذا كان الأمر متعلقاً بالفئة الثقافية التي يكون علينا أن تلعب الدور النقدي في المجتمع، فإن الأمر يقتضي لدينا توفر الإرادة في تجاوز كل مظاهر التمويه الفكري والعزم على القيام بمهمة الكشف عن مظاهر تخلف المجتمع، عن لحظته التاريخية وعن التحولات اللازمة لتجاوز هذا التخلف.

لكن، ما دام حديثنا عن النقد الحضاري للمجتمع قد انطلق في دراستنا الحالية من عرض وتوضيح وجهة نظر هشام شرابي بصدده، فإننا نرى من الملائم أن نتبين الشرط الذاتي المعرفي والعملي لعملية النقد الحضاري من التجربة الخاصة لهذا المفكر كما يشير إليها في مواقع مختلفة من كتاباته في الموضوع.

عاش هشام شرابي، وهو من مواليد مدينة يافا، مأساة احتلال الأرض الفلسطينية وإقامة دولة يهودية عليها. وليست هذه المأساة واقعة بسيطة مما يمكن أن يمر به الإنسان دون أن يترك

في نفسه أثراً عميقاً، وكذلك كان الأمر بالنسبة لهشام شرابي. لقد عاش مفكرنا من الداخل تجربة الهزيمة التي أدت إلى السيطرة على أرض بلاده بما في ذلك الأسئلة حول الشروط الذاتية للمجتمع التي سمحت بوقوعها. لكن هشام شرابي الذي كان في هذا الزمن في العشرين من عمره والذي كان عليه أن يستكمل دراسته لم يندفع للانخراط في جيش الإنقاذ، مثل كثيرين، واتبع نصيحة مسؤول بأن على الشباب استكمال دراستهم. لم تكن هذه المرحلة بالنسبة إليه مرحلة ظهور الوعي النقدي بعد فغادر بلاده في وقت محنتها دون تردد أو شعور بالذنب، كأن الأمر طبيعي لا يدعو إلى تأمل أو إعادة نظر. ويقول عن هذه المرحلة من حياته ومن تطوره الفكري: «في محاولتي الآن تفسير هذا السلوك (لا تبريره) أجدني عاجزاً كل العجز. ربما كوننا مثقفين ساعد على ذر الرماد في أعيننا، فصرنا نرى الأشياء من زاوية الفكر المجرد وحده، وهكذا بدت الدنيا لنا موضوعاً لكلامنا وفكرنا، لا مجالاً لتحقيق أفعالنا وأعمالنا. كأنما يكفي أن نحب وطننا بقلوبنا كلها، وأن نحلم بمستقبل عظيم لأمتنا، دون أن يلزمنا ذلك بشيء سوى صدق العاطفة»[1].

سارت حياة هشام شرابي في الطريق الذي رسمه الموقف في هذه المرحلة فاستكمل دراسته واحتل منصباً أكاديمياً في جامعة كبرى في أمريكا. لكن أحداثاً أخرى ستعيده إلى البداية

(١) هشام شرابي، الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي، دار نلسن، طبع في لبنان ١٩٩٨.

وتفرض عليه اتخاذ موقف جديد بعد عشرين عاماً، ونقصد من ذلك أحداث عام ١٩٦٧ حيث كانت هزيمة جديدة للعرب أمام إسرائيل. هاهنا يعود سؤال سن العشرين، ولكن في سن الأربعين، فيبيح ذلك فرصة النظر إلى الأمر بمنظور جديد. ففي هذه المرحلة بدأ هشام شرابي إعادة نظر جذرية في كل مواقفه الفكرية والسياسية. وحتى نظام الدروس الأكاديمية التي كان يلقيها في الجامعة الأمريكية التي كان يدرس فيها عرف تغييراً. فبدلاً من البداية في تدريس الفكر الأوروبي بهيغل مروراً بماركس ووصولاً إلى سارتر، فإنه وجد نفسه في تلك السنة يبدأ بعرض فلسفة ماركس متغاضياً عن الانتقادات التي كان يوجهها إلى هذه النظرية وإلى تطبيقاتها المختلفة. وقد عبر هشام شرابي عن هذه العلاقة الجديدة لديه بماركس بقوله: «شعرت كأنني أقرأه للمرة الأولى»[١]. ونرى أن هذا التغيير بغض النظر نسبياً عن النظرية التي اتجه إليها التفكير للاستناد إليها في فهم الواقع وإرادة تغييره، فإن التحول الذي تحدثنا عنه له دلالة واضحة هي البحث عن إطار نظري آخر غير الذي كان قد انطبع به شرابي في شبابه، وهو نيتشه.

كانت هذه الفترة نقطة تحول في المسار الفكري لهشام شرابي، وهو التحول الذي أدى لديه إلى ارتباط أقوى وأوضح بقضايا مجتمعه وأدى، عبر ذلك، إلى بداية تبلور فكرة النقد الحضاري. وقد ظهرت في فكر هشام شرابي في الفترة التي

---

(١) هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، المعطيات نفسها، ص ١٨.

نتحدث عنها واحدة من أهم الخصائص الفكرية التي يقتضيها ذلك النقد وهي الاستقلال في التفكير. يقول هشام شرابي واصفاً هذا التحول في مساره الفكري: «شعرت أنني ابتدأت بكسر القيود التي كبلتني، وأصبحت أسير في اتجاه فكري مستقل، أستمده من قوة داخلية وليس من قوة تسيطر علي من خارج. وأدركت أن الخطوة الأولى في التحرر تكمن في التحرير الذاتي، وأن بداية التحرير تكمن في التخلص من عبودية الفكر المسيطر»[1].

نتبين، من خلال ما كتبه هشام شرابي عن هذه المرحلة من تطوره الفكري، أن الأمر كان يتعلق بتحول في طريقة التفكير وصياغة المشكلات واتجاه البحث فيها، وذلك بالانتقال من التبعية الفكرية للثقافة السائدة إلى التحرر من مقولاتها والاعتماد على البناء الشخصي للموضوع المطروح وللغايات من دراسته. غير أننا نتبين مع ذلك أن التحول الفكري لدى شرابي كان أشمل من مجرد تغيير في الطريقة، إذ كان أيضاً تغيراً في الموقف من قضايا المجتمع بالمضي في اتجاه التزام أقوى بها وبظهور واضح لارتباط المعرفة بإرادة التغيير من داخل، وذلك خلافاً لما كان عليه الأمر في فترة الشباب. يصف هشام شرابي هذا الجانب من تطوره الفكري قائلاً: «لا أغالي إذا قلت إنني في تلك الأيام تحولت إلى شخص أفضل من الشخص الذي كنته قبل الثورة، فكراً وشعوراً، ونية وعملاً، فضعفت نزعتي الأنانية،

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٨.

وانفتحت على الآخرين، وأصبحت أشعر بتأنيب الضمير إذا ما فكرت بنفسي قبل أن أفكر بزملائي، أو إذا اهتممت بمظهري، أو قمت بعمل، أو تفوهت بكلمة بدافع حب الظهور»[١].

ليس من السهل وقوع مثل التحول الذي انتهينا من ذكره في كل حياة فكرية، ولكنه عندما يقع يكون بمثابة المدخل للانتقال إلى فكر نقدي جذري هو الذي يدعوه هشام شرابي بالنقد الحضاري. فالدخول في حوار مباشر حول القضايا الأساسية للمجتمع يجعل المفكر الذي يقوم به منفتحاً على كل القضايا وعلى كل التيارات. يخرج الفكر النقدي بهذه الطريقة من أسر الفكر الواحد المطلق، كما يبتعد عن الرفض المسبق وغير المؤسس على دلائل، وهما في الواقع موقفان من نفس الطبيعة حتى وإن ظهرا متعارضين. وهشام شرابي الذي عرفت حياته الفكرية تحولاً جذرياً، يرى أن هذا التحول مطلوب لكل الفئة الثقافية في المجتمعات العربية إذا كان عليها أن تلعب دورها في تغيير أحوال مجتمعاتها. فلا بد من إخراج المثقفين عن مسارهم الأكاديمي التجريدي، حتى يصبحوا قادرين على صياغة أفكار واضحة خالية من التعقيدات اللغوية ومن الغموض الفكري والمفهومي[٢].

هناك حالة ترفعها عن الفكر مرحلة النقد الحضاري وهي حالة التمويه على الذات وعلى الغير. فالنقد الحضاري علاقة

(١) المرجع نفسه، ص ١٩.

(٢) راجع، هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، المعطيات السابقة نفسها، ص ١٨.

جديدة بالمجتمع وما يسوده من مظاهر التخلف ترتبط بقول الحقيقة وبترك كل طرق التمويه حولها. وفي نظر هشام شرابي، فإن الفئة التي لديها عنصر التكوين المؤهل للتفكير في قضايا المجتمع الأساسية هي المؤهلة والمدعوة في الوقت ذاته للقيام بنقد حضاري ولدفع المجتمع بكل فئاته الأخرى نحو امتلاك الوعي الصحيح الذي هو مقدمة التغيير[1]. ورغم أن هشام شرابي يرى أن هذه الفئة قليلة حتى بين المثقفين، فإنه لا ينكر، مع ذلك، تنامي حركة نقدية في المجتمعات العربية، وهي الحركة التي يرصد في كتاباته عدداً من ممثليها[2].

لقد بدأنا بالقول بإرادة التوسع في فكرة النقد الحضاري عند هشام شرابي بالانتقال بها إلى موضوعاتها المختلفة، وبالبحث عن معالمها لدى نماذج فكرية أخرى. وقد اكتفينا في هذه الدراسة بتوضيح دلالة النقد الحضاري للتمكن في المستقبل من تحقيق التوسع المطلوب فيها.

(١) راجع هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المعطيات نفسها، ص ١٤٩.

(٢) راجع هشام شرابي، النقد الحضاري، المعطيات السابقة نفسها، ص ١٥.

قطاع الذاتية غنيّ في نطاق أهل الفكر والفلسفة

د. علي زيعور
أكاديمي وباحث لبناني

١ ـ قطاع الذاتية غنيّ في نطاق أهل الفكر والفلسفة:

اعتنى نفر من العاملين في مجال الفلسفة والفكر، عند العرب، منذ الثمانينيّات في القرن العشرين، بتقديم سيرة ذاتية وصفَت الأنا؛ وأعادت نَسْجَها ومحاكَمَتها. وجرى التعمّق والتوسّع، في هذا النمط أو الفنّ من الكتابة، بنجاحٍ وغزارة. وبدا مؤكَّداً أنّه لم يَنبُت من عدم؛ وهو أيضاً لم يكنْ مستعاراً، أو مستورَداً. ويبدو أنّه يَبرز متيناً مسيطراً، وشبه استمرارٍ للسيرة الذاتية، يرويها شفاهة، كلُّ إنسانٍ في مرحلةٍ ما من عمره أو إبّان ظرفٍ من ظروفه النفسية الاجتماعية. ونراه فنّاً منفتِحاً متحاوِراً مع ذلك الفن في داره العالمية؛ ثم في ذمّته الخاصةِ بالإنسان المتذكِّر المتخيِّل، الراوي والشاهد، الباسطِ ذاتيته وتعاريجها وتلافيفها أمام الملأ، أمام النقد وتوقاً لمعرفةٍ أوسع عن الذات والتاريخِ والحرية.

٢ ـ تكرّس علم جديد. علِمُ السيرة، مجالُه وديناميّاته:

عِلمُ السيرةِ الذاتية، أو علم الذكريات، مجالٌ لا ينحصر بالمشكلات الماضية. فقراءةُ ذلك الحاضر، واستشرافُ المستقبل، هما أيضاً من أغراض ذلك العلم، ويَخضعان للقوانين المفسِّرة، ويتشاركان في اعتماد مفاهيم ومقصدٍ مشترك. للمزيد من توضيح هذه المقولة، ولإعادة ضبطها، نعود إلى دعوتنا إلى تشييد «عِلم السيرة الذاتيّة»؛ فهو عِلمٌ، وبإمكانه خدمة علوم إنسانية متعددة. وقد وضعت. ومن خلال ذكريات الفكر الجامعي، أمام الوعي السيرة الذاتية لنفرٍ من الذين وضعوا بالقلم «صورةً من الألفاظ» عن تاريخهم الشخصي.

أمام هذه المعطيات يمكن القول إنّ خطاب علم السيرة الذاتية يتأسس على الجِدّة ومنطقِ العلوم الإنسانية. إنّ علماً يتكرس لقطاع السيرة الذاتية الذي أنتجه الفكر العربي المعاصر، قابلٌ لأن يكون غنيّاً وخِصباً، ناجحاً وذا اقتدارٍ على تطوير الفكر وصياغةِ قوانين معرفية. وسوف يظهر هنا أنّ ذلك العلم المخصَّص للسيرة الذاتية يتغاذى مع علم التاريخ، ومهنةِ المؤرِّخ؛ وينفتح على علم السيرة الشعبية، والأناسة (الأنتروبولوجيا)، وعلم تفسير الأحلام، وعلم المتخيَّل أو الخِيلة والصورة، والعقل التأويلي، وعِلمِ نفس الشهادة، وعلمِ نفس الإضفاء [الإسقاط]. . .

٣ ـ صياغة عامة للقوانين المنظِّمة. وعَيْنَة المتحكِّم والبنيوي:

كان من المقرَّر أن أحمل معي إلى مؤتمر نفساني، في

الكويت (نيسان ١٩٩٨)، دراسةً بعنوان: «المدرسة العربية الراهنة في علم النفس ـ إسهاماتها في تحليل الأنا والأنتَ والنحن». أردتُ أن أدافع عن نفسي. فأنا، انطلاقاً من المهنة أو الاختصاص الأول شَخَصتُ مرضاً عصبياً (عُصاباً)، وذهاناً أو اضطراباً عقلياً، عند نفرٍ من الشخصيات العبقرية التي كان عليَّ ـ من خلال السيرة الذاتية ـ واجبُ تحليلها «والكشفِ» على صحّتها النفسية والتواصلية. لستُ استفزازياً، ولا أنا هاوٍ لتلطيخ بعض الكبار. القضية قضيةُ ميدانٍ معرفي ومهني؛ فقد كان موضوع دراستي للدبلوم (كان عملاً خفيفاً، تلميذانياً؛ لكن كان جريئاً) يتعلّق بمشاعر النقص والاختلال السلوكي عند الفلاسفة...[١].

(أ) كان مرامي الحصول على تأييد علماء النفس، المجتمعين في مؤتمر ٥ ـ ٧ نيسان الكويتي، لِحَقِّ كلٍّ منّا في **حرية التشخيص ثم إعلانه**. فأنا درستُ شخصياتٍ من خلال كتب «السيرة الذاتية»؛ ومن يُعلِن للناس سيرته الذاتية وجَبَ عليه أن لا يَشْتم المحلِّل المتعقِّب. وكشاهدٍ، ليس على مُحبّي **خليل حاوي**، وأنا أحدهم، أن يستنكِروا تشخيصاتي للقسريّ القهريّ عنده، وتفسيري لعصابه النفسي السلوكي، وتوقّعي لنهايته.

(ب) مضطربون عقلياً، ونفسياً، وعلائقية: كان **ابن خلدون** من بين أوائل الذين أعددتُ لهم «مِلفّاً نفسانياً». وكان منطلقي

(١) من هؤلاء: ديكارْت، كانْط، نيتشيه، أ. كونْت، فرويد، آدْلير؛ ابن سينا قُبَيْل انتحار»، الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون. را: علي زيعور، **علم النفس والفلسفاتُ النفسانية**، هيص.

سوء الظّنّ عندي بسلوكه وحتى بأخلاقه وتَديُّنه. وتكشّف للتحليل أنّه «مراوغ»؛ كما أنّه قد جعل تاريخ أزمته النفسية يقع خارج الوقت الذي حصلَتْ فيه. والمدهش هو، بحسب تشخيصاتي، عدم تنبّه المهتمّين بابن رشد في عيده المئوي الثامن (١٩٩٨)، إلى اختلالٍ في علائقيته، وتأزّم، وتَصلّب في التكيف وحتى في الشخصية، وانجراحاتٍ ربما تكون جنسية الجذور (را: سيرته في ابن أبي أُصيْبعة).

(ت) السيرة الذاتية شاشة نقرأ عليها المخبوء والظّلّي أو اللاواعي والمنجرح. حلّلْنا هذا في تقديمنا السابق، إلى المؤتمر النفساني المذكور، عدّة عيناتٍ تُمثِّل قطاع السيرةِ الذاتية. تجرأتُ على أن أستخلِص من السيرة الذاتية لآخر الواصلين، **محمد عابد الجابري**، مواقفه الأصلية (السُّنْخية، الأرومية) المطمورة أو المكبوتة تجاه الفكر العربي ورجاله أي حيال الموضوعات التي هاجمها بتحريضيةٍ غير واعية، أو باستفزازيةٍ غير مقصودةٍ ولا مفصوحة (را: السلوكات القهرية، الأفكار الهجاسية).

(ث) كلّ سيرةٍ ذاتية محكومة بمسبقاتٍ و «قوانين» ثابتة: الدراية النقدية بكتب السيرة الذاتية قادرة على كشف قوانين بنيوية تَنْظُم المؤلِّفين، أو تقيّدهم بنمطٍ عام جاهز ناجزٍ يصعب الفكاكُ منه. فلم يكن **حسن حنفي**، **أو هشام شرابي أو عمر فروخ**، في سيرته الذاتية حراً؛ أو متميّزاً بالدقة والأمانةِ والموضوعية. . . كلُّ شخصية، أو كلُّ «سيرةٍ ذاتية» تنطلق من الكلام عن : أهل «البطل»، مولده، أساتذته، تفوّقه على أقرانه، علائقيته المتميّزة

مع الحبّ والمرأة، بلوغه النجاح الفائق، معاونيه، إسهاماته، تغلّبه على الصعوبات، أفكاره النابغة واجتراحاته. . .

(ج) الشبه بين السيرة الذاتية والسيرة الشعبية: الفرقُ ليس كبيراً، عند القاع ومن حيث الحقيقة، بين محمد عابد الجابري في سيرته الذاتية والسيرة الشعبية لعنترة، أو الظاهر بيبرس، أو فيرورشاه. . . الوقود، في الحالتَيْن، واحد هو التعبير اللاواعي عن بطل الشجاعة والحكمة، أو العدالة والعفّة، عن البطل والحكيم والسياسي، عن المستعلي المتنرجِس والكامل أو المُكملَن والمؤمثَل. . .

(ح) التحليل النفسي الذاتي، النقد الذاتي للسيرة الذاتية، وَغيْنة اللاواعي والذاتاني والقسري: هنا نشاط فكري صعب، فقد نتغاضى ونشوِّه، وقد نكذب ونخفي. ثم إنّ الأخيولات، والصُّور اللاواعية، والرغبة، وما إلى ذلك من عوامل نفسيةٍ ومطمورات، كلها قد تفلت منّا، أو تمرّ بسرعةٍ وخفية. والشاهد؟ الشاهد هنا يحضُر مجسَّداً في محاكمتي للجزء الثاني من ذكرياتي عبْر خمسين عاماً جامعياً. لقد كانت ذكرياتي الجامعية شبه تأرخةٍ للفلسفة ولعلم النفس: كانت تأرخة للقسمَيْن هذيْن داخل كلية الآداب؛ ولم أُهمِل ما يتعلّق بكلّ ذلك داخل الجامعة اليسوعية، أيضاً. ويبدو أنّي لم أغرق كثيراً في التفاصيل والقيعان، في الطوايا والثنايا؛ لكنّي كنتُ مضطراً وراغباً في أن تتمزّق تلك المركزيةُ حول الأنا وتعاد صيغتها وهيكليتها. طمرتُ الذكريات التي، في قطاعَيْها العريض أو الأعرض، تؤوب إلى العمل السياسي النضالي، والشخصية ذات

النمط الكفاحي. ثمة جوانب ـ في كل منا ـ صراعية تتحقق بالعمل من أجل النحن؛ وثمة ميول انبساطية، تمددية. . . وأنا؟ إنّ ما ما كتبته في «ذكريات جامعية»، في المنشور منها بخاصة، يتميز بما تتميز به شخصيتي، وعملي في الجامعة أو الاختصاص. ولا غرو، فأنا ـ بعد أن أعدتُ قراءة «انطباعاتي» المنشورة ـ اكتشفتُ أنّي كنت مبالغاً في التحليل الذاتي، واعتماد مفرداتٍ تقنية نفسانية، والتنقيب في المتضمَّن واللامفصوح، وفي ما قد يبدو قليل التهذيب أو اللياقة في التعامل. وغرقتُ أحياناً في الإلماحي، والحشو أو الاستطرادات الشريدة. لقد كان ما كتبتهُ ونشرته من ذكرياتي الجامعية، انكفائي النمط، وتحرياً يتعقب المحظور، والمنطوي؛ وليس ما هو علائقي عام وتعاملية، أو واجبيةٌ وينبغيات. إنّ وضْع القهريِّ فينا أمام الوعي قدرةٌ لنا.

٤ ـ التفاعل بين الذاتي والموضوعي. سقوط أسطورة الموضوعانية المطلقة. ضرورة تداخل الآخر لفهم الأنا:

تتوضّح، في **صور الماضي**، ما ورد أعلاه في كلامنا عن مجال علم السيرة الذاتية وقوانينه، وأعلامه منذ الثمانينيّات الماضية، وعلائقيته مع علم التاريخ، وعلم الأحلام (الحُلميات)، وعلم البطولة (البطليّات)؛ ومع المتخيّل والذاكرة، الرواية لحادثٍ جرى لنا أو أمامنا، إعادة روايةٍ مرويّة، علم نفس الشهادة. . .»

تأتي السيرة الذاتية، عند شرابي، بمثابة مَطْهَر. هي مُطهِّرة ومتنفَّس، تَبلسمٌ وتعزيةٌ ذاتية، ترويضٌ للزمان أو إعادة تسميةٍ

وتعضيةٍ للماضي. وبحسب تشخيصاتي وخبرتي، تكشف تلك السيرة الذاتية عن صعوبةٍ في التخلّص من أسْطَرة البطل؛ بل وحتى عن استحالة التخفّف من الذاتاني، ومن قَدْسَنة وعَصْمَنة الرجل الأكبر أو مأْسَيَة المركزِ الأحادي الحاسم في تجربتنا المعيوشة. لكأنّ **«شيماءة البطل»** تتحكّم، وتقود؛ وهي تَقْهر، وذلك لأنّها لاواعية. هي قسرية ومتسلطة، هجاسية ووسواسية. واللافت، هنا، هو أنّ السجّان الثاوي اللامرئي ليسَ ذا مكانةٍ تفوق، على صعيد الفكر والمناقبية، المسجون المنغلِبَ بل المستسلم بكامل حريةٍ ومنتهى الطواعيةِ أمام **«الرئيس العُصابي» والسياسة الأبوية**. لقد قدّم هـ. شرابي لرئيسه كثيراً، كثيراً جداً. يستحقّ شرابي أن يأخذ أكثر مما أعطى. لقد ضحّى: كان صادقاً، وكان يستطيع أن يقدّم للفكر أكثر وأغنى. توقّع زملاؤه، غير المنحازين إلى حركةٍ كانت أيديولوجيا نرجسيةً منرجَسة، أن ينفتح قبل زملائه المُحازِبين المنحازين، أو يدرك الأوسع ومن ثم الأبعد عن الانزلاق والانتقاء، عن الانغلاق والانبهار. ليس هذا كلام واعظ، فأنا مع الأمانة والواقعي والماجرى؛ ولست مطالِباً بالموضوعية المطْلَقة، بالفنّي والانتقائي، بالمزوّق المزيّن للواقع والتاريخ والمعيوش.

إنّ في السيرة الذاتية، عند شرابي أو غيره، ما ينير طريق مؤرِّخ الفكر، ومؤرِّخ الأيديولوجيات، والمفكِّر المناضِل للتحقق وللإسهام في تحرر الأرض والوطن والانسان. إنّ هشام شرابي، في ميدان علم السيرة الذاتية، مطوّر وذو دورٍ إسهامي. فقد أسس، واستبق. وأنا، لقد تبنّيتُ أفكاره، وتعاطفتُ مع مخاوفه وعواطفه،

وهنّأته على عطاياه السخية للفكر العربي، وللجهاد الحضاري، وللاجتهاد الموسَّع، وللتنويرانية والرشدانية اللتين تَغْنيان التكيّف ـ الإسهاميّ المتناقِحَ ـ على صعيد الأشملي والأعمّي...

١ ـ محاكمة النظريات النفسية الاجتماعية في نقد المجتمع العربي

١ ـ إسهام الأناسة في دراسة المجتمع:

قد تكون الأناسة، بالمعنى الحديث لها في الخطاب العربي الراهن، اسماً آخر لعلم الاجتماع، أو لعلم النفس الاجتماعي، أو لتاريخ الثقافة (الحضارة، الفكر، العقل، النفسية والتواصلية). والحال هذا، فإنّ تحويل الأناسة إلى هذا الاتجاه الراهن قد خفّف من المحمولات الانفعالية والأيديولوجية القديمة المُجحِفة بتاريخ ذلك العلم، وأغراضه غير الإنسانوية، ومنطلقاته ومفاهيمه غير المَحيَّنة (الموقَّدة) باحترام الكينوني في الإنسان، وتقديرِ كرامته وحقوقه.

لقد نجح قطاع نقد المجتمع في نطاق ميادين العلوم النفسية والاجتماعية. فذلك النقد للسلوكات وللأفكار المنمَّطة قد قدّم، بحسب تشخيصياتي وتحليلاتي، فكراً غنياً استطاع الإحاطة باللاسويّ والمرضيّ واللامتكيِّف؛ كما قدّم نظرياتٍ في تعلّم الحداثي واستيعابه؛ ثم في إعادة تنظيم الذات، وتوجيه طرائقها في التكيّف مع روحية حضّارة الرقم والصورة والآلة الذكية، مع الحوسبة والتَّقْنَنة الخلّاقة والعلوم الثائرة، مع القيم والمواطَنةِ والأنسَنة المتفاقمة أبداً وبلا اكتفاء...

٢ ـ التحليلات السوسيولوجية في نقد المجتمع أو المنمَّط في الوعي والسلوك والنَّحْناويّة.

إمكان الانزياح إلى الفلسفي ليس ملحوظاً:

قدّمت النظريات العربية في علم الاجتماع، وفي علم النفس كما في الأناسة وعلوم إنسانيةٍ واجتماعيةٍ أخرى، تحليلاتٍ كثيرة. ولقد تكرّر ذلك التحليل النقدي للمجتمع، والفكر، والتاريخ، والأنماط العامة من نُظُم وقِيَم ومعهودات. وتشابهت الثمرات إذ اعتمد الجميعُ مناهجَ وصفّية، أمبيريقية (تَجرُّبية)، تكديسية، وحتى تبسيطية ضعيفة الارتباط بالفلسفي أو النظر الواقعاني والتحليل الشمولاني.

٢ ـ اختيار عيّنة:

تُستدعى للمحاكمة والتقييم تحليلات هشام شرابي المأخوذة هنا بمثابة عيّنة أولى؛ أمّا كتاب حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين**، فعيّنة مختلفة تورَد هنا لتأييد قولنا أعلاه عن سوء اعتماد المناهج، أو تكرار توضيح خطابها العلمي «وخصائصها الدقيقة» المُنقِذة(!).

٢ ـ نقائص وانجراحات في المنهج

١ ـ الهوس بالاستنجاحي أو الأيديولوجي وسريع المنفعة:

يهتمّ قطاع نقد المجتمع، كقطاع علم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي العيادي، على نحوٍ مفرطٍ ملحاح، بالوصف الوفير على حساب التحليل أو النظري المنفصِل ـ رَيْثياً ومَنْهجياً ـ

عن اللهاث القاتل وراء ما هو «سريع الريح» أي ما يُظَنّ أنّه يشفي، وينفع الجميع فوراً وللتو، وينقذ بمجرد التلفّظ أو إبداءِ الرغبة أو كشفِ الفاشل واللاامتلائم. وفي كلمةٍ أخرى، إنّ القطاع مهتمّ بأن يكون موضوعيّ الطريقةِ والمقصد، لكنّه كثير الانتحاء، بوعي حيناً وقسرياً أحايين كثيرة، صوب ما يراه نافعاً وتغييرياً صوب «الصحة النفسية للمواطن والأمة» أي ما هو تكييفانية. وفي كلام أخصر، الدراسة «كُتُبية»؛ إنّها غير ميدانية. ثم هي، من جهةٍ أخرى، قليلة المردودية والفاعلية في مجال تطوير معرفتنا عن الوعي والعقل، الفكر والثقافة، التواصلية والمجتمع، التحليل النفسي والفلسفة... والمراد؟ إنّه نقلٌ من السوسيولوجيا إلى الفلسفي نظراً ومنهجاً.

ثم إنّ أكبر المطاعن تتلخص بأنّ تلك الدراسة النقدية للمجتمع العربي وقعت في التأمّلية التفكيرية، أو العائدة إلى الأدبيات، غالباً ما جاءت غير فلسفية. فالموضوعات (الثيمات) ليست محلَّةً تبعاً لعين الفيلسوف ومنهجه أيَ لمنطقه وأجهزته واستراتيجيته. ثم هي موضوعاتٌ أو محاورُ تعاد إلى علم الاجتماع كما إلى تاريخ الفكر (أو الثقافة، أو العقل، أو الحضارة)، وإلى علم النفس كما إلى الأناسة الثقافية، والأناسةِ الاجتماعيةِ النفسية... فمن تلك الموضوعات نَذْكر: تقديس الأسلاف أو الأضرحة، قطاع الأمثال والأغاني الشعبية، تربية الطفل، المجتمع البدوي، المجتمع الريفي، نظام العائلة. الفعل السياسي اللاشوراني واللامحرِّر أو اللامحرَّر، مسح القيم السائدة والأعراف، الرواية، الفكر الإصلاحي أو فلسفة

الإصلاح والتحديث والعَصْرنة... ألا تعني تلك المحاور المحلِّلة أنّ دراسة المجتمع العربي، إبان القرن العشرين، ليست سوى دراسة نفسية اجتماعية؟ إنّها تعني أيضاً أنّ المجتمع هو المنمَّط من الأفكار والسلوكات؛ والمطبَّقْ جماعياً من الثقافة والفكر أو العقل. إنّ التاريخ والمجتمع والثقافة أفهومات ثلاث تلخِّص الأناسة، أو تكوّن ذلك العلم الذي يكون غرضه، مرةً أخرى، الدراسة لتاريخ التاريخ، وتاريخ المجتمع، وتاريخ الثقافة كما الجسد، والسوسيولوجي كما البيولوجي، والواقع كما المستقبل...

٢ ـ منهج بثّ الرّضى الإيجابي عن النّحنُ نافعٌ وخَطِر:

ربما تحقق هنا عمل ماهر يضخّ الأمل المحفِّز المثمِّر، ويواجه الإحباط، ويقلِّص هجاس القلق على مستقبل النحن العربية. فقد قدّمت الدراسةُ النفسية الاجتماعية منتوجاتٍ «حسَنَة الأداء» ومعقولة، وجانبت الساديين، والمجرِّحين، والرؤية السلبية (الحولاء، الاختلالية، الخ..) إلى المجتمع ومستقبله. يؤكد قطاع لدراسة المجتمع العربي على معايير ومؤشرات هي، بحسب المدرسة العربية في علم الاجتماع (والفلسفة وعلم النفس، والإنسانيات بعامة)، الفاعلية ثم المردودية لمسيرة الإنجاز الحضاري العربي الذي تحقق طيلة القرنَيْن الماضيَيْن التاسع عشر والعشرين.

وفي معايير تلك المدرسة النقدية، لقد جرى التغيّر عُمقياً وأُفقياً، وعلى نحوٍ شمولاني وواقعاني. فقد طاول كل ظاهرة، وأعاد ضبط السلوكات، ووهَّج الوعي بالحرية والاستقلالِ

والتشريع الذاتي للذات... ومن المعروف جيداً أنّ المجتمع العربي رفع مستويات المعيشة للمواطن، وحلّ كثرةً من المعضلات السياسية والاقتصادية المعترضة المجابهة. واتّخذت الإدارةُ قراراتٍ إيجابيةً في مجالات السيطرة على الحقل، والطبيعة، والمستقبل.

٣ ـ الفلسفي يتجاوز المناهج التي يتكرر توصيفُها ورصفُها في قطاع نقد المجتمع:

ليس هو شديد النفع، أو ليس هو لابدّيةً، أن نتلبّث طويلاً عند توصيف مناهج عامة في دراسة المنمّطات في المجتمع، أو في الشخصية. فمن تبسيط المناهج السوسيولوجية المعتمدة القولُ إنّنا ندرس الظواهر في سياقها الاجتماعي التاريخي... وكذلك فقد لا يكون، بَعْدُ أيضاً، ضرورياً لازباً أن نَصْرخ بانفعالٍ واستعلاء قائلين: إنّ منهجنا مؤسَّس على أنّ المجتمع متغيِّرٌ. فلا أحد يقول عكس ذلك؛ والمجتمع ـ ككل شيء ـ يتغيّر (يصير بحسب قول الكندي). والإنسان، كالمجتمع، محكوم بالصيرورة، وبالنقد لما هو ناجز. ولا يستطيع الفكر أن يكون ثبوتياً، راكداً، آسناً. لا شيء قد تكوّن مرّةً واحدة، ويبقى كذلك إلى الأبد. والبقاء في العموميات، في علم الطرائق داخل فلسفة العلم الراهنة، ليس سوى طريقةٍ غائمةٍ أولاً؛ ثم هي مبذولة تجاوزها القاصي والداني... ومن غير العقلاني أن نكرّر بغير تواضع، أو بصوتٍ سعيدٍ جذل، أنّ التنشئة للفرد، كما للمجتمع، لا تقف عند السنوات الأولى أو التجارب الطفولية. لا أحد، مرةً أخرى، بحاجةٍ إلى هذا التنبيه «الطيّب القلب» ولا

أقول الساذج... ومقولة أنّ علاقة السلوك بالموقع الاجتماعي وطيدة، في مناهجية بعض الرائجين، لا تُحقّق الكثير من المعرفة الجديدة، أو الدقيقة، أو الجدية بالنظر...

٤ ـ تَخطّي واستيعابُ المناهج الاجتماعية (الأمبريقية، الإحصائية، الميدانية...)

محك الانتماء إلى المدرسة العربية التنويرية:

لقد انغرست في دراستنا النفسية الاجتماعية مناهج العلوم الاجتماعية؛ وتعمّقت، رسوخاً وترسيّاً، التحليلاتُ والتغيّراتُ التي تَطْرح الحلول. ومن غير النافع الإشارة إلى أنّ الفكر العربي التنويري انتقد وتجاوز الخطاب الفضفاض، والروحية التحريضية... ويتأكد أيضاً أن دراستنا الاجتماعية الميدانية، و«النظرية» أيضاً، قد انزاحت إلى ما هو غير إحجامي. فهنا لم نَعُد ننتِج تبعاً لتصورات تفجّعية نادبة، واستوعبنا كل ما هو تجريمي أو تأنيبي للمجتمع. والفكرِ الأرومي (الأصلي، الأعرضي، المعهود)، والمهجَّنِ والمعدَّلِ المتناقِح، والأمثلي أو المنشودِ والمتصوَّر.

لا ينتمي إلى النظريات العربية في علم الاجتماع نظر غير قائم على «فلسفة» تغذّي التوحّد، والتحرك بصورةٍ متوازنةٍ للذاّت. فمنطق الدرسات التفسيرية يفضي إلى ضرورة وفاعلية الاحترام الذاتي؛ وإلى عدم الانزلاق إلى الوعظي والاستثنائي ومن ثم إلى الرخاوة واللفظانية. واستطاع الفكر العربي، في الاجتماعيات والإنسانيات، إرضاء دوافعنا وحاجاتنا للانتماء إلى

النّحنُ القوية، وإلى تحقيق متكاملٍ للتكيّف الحضاري بمرونة، وإلى تثميرٍ أمثل للطاقات والإمكانيات.

٥ ـ مزالق ومحبطات. سيادة الخطاب الفلسفي المنجرحة:

لا توافق المدرسة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية على دراسةٍ تقوم على التفريق بين دراسةٍ ماركسية المنهج، أي تجعل المجتمعات والنظريات تتأسس على العامل الاقتصادي؛ ودراسةٍ تعتمد م. فيبر في تفسيره للحضارة والتاريخ انطلاقاً من أنّ الأفكار والمعتقدات هي العامل الحاسم. ففي المدرسة العربية في الفلسفة، لا حاجة، فكرياً وحضارياً، للانطلاق إمّا من ماركس أو إمّا من فيبر. والمحاكمة الفلسفية لا تحتاج قط لتسمية أيّ منهما، أو للانحياز المسبق لأحد التيارَيْن. فهما تياران ليسا قَطعيَّيْن؛ ولا تقول الفلسفة العربية الراهنة بصواب هيمنة الأحادية، أو بسيطرة الثنائية «البالية» والإمّا وإمّاوِيّة الفقيرة والمُفقِرة.

٣ ـ الفلسفة قاعدة للعلوم وقائدة

١ ـ عيّنة، رفضُ الفلسفة لدراسة التصوف كمعرفةٍ جزئية أو معزولةٍ:

تبدو الانشدادات إلى الرؤية غير الفلسفية، عند نفرٍ آخر من ناقدي المجتمع، ماثلةً في دراسة التصوّف كظاهرةٍ اجتماعيةٍ معزولة. هنا يصعب عليهم الانتقال إلى الدراسة الأحدث، والأشمل. وهنا موقف من لم يَستوعِب بعد أنّ التصوف صار يؤخذ داخل ميادين جديدة هي: علم الكرامة الصوفية، العرفانيات، علم المذاهب والعقائد الباطنية والتشيع المغالي،

نفسانية وعقلية الصوفي، علم الأوليائية، عِلم المطبَّق والمعيوش (را: الإناسة). في عبارةٍ أقصر، إنّ الفلسفي هنا هو أن ننتقل من التوصيفي والتجزيئي إلى النظر الشمّال الواقعي في المجتمع، والفكر، والذات (الهوية)، والتغييرانية...

لا بد هنا من تقديم عيّناتٍ أخرى من ذلك المنتوج الذي اتّسم به علم الاجتماع التوصيفي بسبب انقفاله، وحساسيته، وخوفه من أن يوصف بالسطحية والتكرار، بالأجوف والتكديسي...

٢ ـ العلمانية: من الأيدلوجي إلى الفلسفي:

من الخوف المَرَضي إلى التعاون بين الإيماني والعقلاني، الروحاني والوضعاني:

تؤخذ العلمانية في الدراسات العربية الراهنة، ليس كمقولةٍ مقحمة وبلا جذور، أو كإرادةٍ قاهرةٍ وخطّة قسريةٍ محكومةٍ بالمسبق. إنّ المشكلة هنا تفسَّر بحسب رؤيةٍ كليةٍ للظاهرة، وتحولٍ إلى ميدانٍ علمي له قوانينه وتاريخه، ثم مجاله وثمراته. والإيماني هو إيمان بالعِلم أيضاً، أي بالعقل، والمنطق، والفلسفة؛ كما هو ـ من جهةٍ أخرى ـ غير معزولٍ عن الوضعي نزعةً والموضوعي منهجاً وتوجّهاً. والقضية هي تمايز، ثم اختلاف؛ وليست هي تناقضاً وإقصاءً متبادَلاً. فالتمايز لا يُلغي التضافر، والاختلاف طريق إلى التعاون والائتلاف (را: قطاع فلسفة الدين، علم الأديان المقارَنة، الفلسفة والفكر الديني).

٣ ـ علم الشخصية الغِرارية غير صلب، نافع ومتجدِّد:

في حين ينجح نَفَرٌ في ميدانٍ هو علم الشخصية الغرارية

يَفشل آخر في دحضهم لذلك العلم. وهذا الرفض الهجومي، المستنكِر أو المتجهِّم المتهجِّم، لم يمنع أصحابه من أن يكونوا، عن غير تعمّدٍ، من الحارثين الناجحين، بل والمبالغين المفرطين، في اعتماده. إنّ حليم بركات، رغماً عن إرادته أي قسراً ومحكوماً بالمطمور المترازح واللاواعي، أنتج وكرّر كثيراً مما سبقه إليه شرابي وزملاء آخرون غير ساخطين. لعلّ شرابي هو السبّاق؛ لكأنّه من أوائل الذين ـ بحسب تحليلاتي وذكرياتي الجامعية ـ أسهموا في شحذ ذلك الميدان وتخصيبه. ليس «توصيف» الغِراري، في السلوك والوعي والتواصلية، تعميمات مجانية. ولم أُلاحِظ أنّ شرابي قد انزلق إلى الأحكام التعسفية؛ أو إلى الاعتباطي، والمنفلِت، والأضال هنا، ثم النرجسة والتضخيم الهوسي هناك. والكلام هنا يكون عن «عقلٍ» وطني، عن روحيةٍ أو إيتوس (ethos)، عن سلوكاتٍ منمَّطة، ومعتقداتٍ جماعية، واحتفالاتٍ شمّالة، متشابهةٍ في التكيّف مع الذات أو الآخر وفي الحقل. قد تصدق بعض الانتقادات لميدان دراسة الشخصية الغرارية. بيد أننا، وفي جميع الأحوال، لا نستطيع إغفال تميّز الإنسان، في المجتمع والتاريخ والثقافة، بالحرية. وهو كائن عاقل، وقادر على الاختيار، والتشريع لذاته، والتمايز عن العامّ والشائع والجماعي. ثم هو متوقِّد بالنسبي، والمتغيِّر كما الجماعي. أخيراً، لا نُقدِّم توصيفات الشخصية أو الثقافةِ أو الجماعة الغرارية بمثابة أحكام قطعية ونهائية، أو مطلقةٍ وخالدة، أو مقيّدةٍ وأيديولوجية، أحادية وجوهرانية... ولتأكيد ذلك وإثباته، فإنّنا جعلنا الدراسة تَخضع للتجديد كل بضعة سنوات، وتتجدّد المناهج، ويعاد تنقيح الأهداف الاستراتيجية.

٤ ـ ظاهرة تقديس الأولياء، عينة إناسية:

علمِ الأولياء، أو علم الأضرحة المقدّسة، ينصبّ على دراسةٍ تُحلِّل وتفسِّر، ومن ثم تَفْهم وتستوعِب ويعاد تثميرها. المراد هو أنّه يمكن تحويلها إلى عِلم هو دراسةٌ للعامّ، وبمناهج موضوعيةِ النزعةِ ومستقلةٍ عن الأحكام الذاتية. إنّ «الأوليائية» ميدان معرفي متخصّص بدراسة ظاهرة اجتماعية، أناسيّة، عالمية أي عامة وتعوذ إلى «علم الأديان المقارن». وتقديمها تظاهرة إناسية مرتبطة بالتخلّف الحضاري أو بانجراح العقل ليس تقديماً دقيقاً. إنه غير كافٍ، وبعيد عن التاريخي والأخذ الكُلّي.

٥ ـ نقص المقارنة نُضْعِف المردودية على صعيد علم الاجتماع أو فلسفة العقل:

نحن، في المدرسة الفلسفية العربية، ندعو إلى أن ينفتح السوسيولوجي أكثر على دراسات «غربية»، ثم يخدم علم الاجتماع في مدرسته العربية، ولا الإسهامات العربية في التحليل النفسي، وعلم النفس الاجتماعي، والأناسة، والتربية، وعلم التأرخة، .والفلسفة. . .

٦ ـ انعدام الارتقاء إلى علمِ القيَم. سببه غياب الفلسفة والمقارنة:

في نظر الفلسفة، إنّ الدراسة الاجتماعية للتفضيلات والقيم «توصيفية». وقد يَصْدق القول فيها إنّها تُقدّم معلوماتٍ مبذولةً في السوق، وأشاعت، أو تحولت إلى مشاعية. وفي منطق العلم، إنّ الدراسة صارت هنا مبحثاً مُمَنْهَجاً، ومعرفةً نظامية، وساحةً معرفية لها ميدانها المستقل المكرَّس، وأعلامها، وثنائياتها (را: القيميات، المدرسة العربية في عِلم القيم). ولم يرتفع البحث ـ

عند ناقدي المجتمع - إلى مستوى العلم، بَعْدُ أيضاً، في دراسة الأمثال، والبداوة، وسوسيولوجية الرواية، وسوسيولوجيا المعرفة كما الريف، والتغيير الذي خلقته التكنولوجيا والعولمة...

٧ - قطاع نقد المجتمع أو المنّمطات في السلوك والوعي

قد يُعاد ذلك القطاع إلى ميدانٍ هو تاريخ المطبّق المعيوش أكثر مما هو يعود إلى علم الاجتماع، أو علم الإنسان (الأناسة). إذ التاريخ يهتم بالجزئي، والعائد إلى حالةٍ أو ظاهرةٍ محدَّدة زمانياً ومكانياً أو موقعاً وفرادة. هذا في حين أنّ علم الاجتماع المقارن يهتم بما هو عائد إلى الإنسان، وبما هو عامّ، وصلات مشتركة تتكرّر كما القانون أو البنية. وما الفلسفة بعد ذلك، في ميدان نقد المجتمع، سوى النقدانية؛ أي ذلك النقد الجذري لأنساق الفكر والمجتمع والشخصية، والنقد الذي يكون أيضاً نقداً شمولياً، وباحثاً عن الأعمّ والأشمل في التفسير ثم في التغيير. كما تشدّد الفلسفة على أنّ ذلك النقد للكل الاجتماعي، للنّحن الجماعية، يؤكد على جدوى الانطلاق من الشروط الاجتماعية للموجود الحيّ والتاريخي والقادر على التقديم والتطوير، وعلى التعلّم والإسهام أو التمثّل والاستيعاب وإعادة ضبط الذات.

النقد الحضاري والموقف من اللغة

د. الزواوي بغوره
أستاذ الفلسفة في جامعة منتوري ـ قسنطينة، الجزائر

لم تغب المسألة اللغوية وتشابكاتها من النقاش العربي منذ عصر النهضة، وإذا كانت قد اتخذت صيغاً وأشكالاً متباينة، فإنها تمحورت أساساً، حول علاقة اللغة العربية بالحضارة والحداثة والنهضة، ومكانة العربية في الثقافة والتاريخ، واللغة العربية والعلم الحديث والتكنولوجيا، وقدرة العربية على التطور والتعبير عن الأشكال الجديدة من المعارف والفنون، ومشكلات التعريب والتعليم وجوانبه الفنية، واللغة العربية في علاقتها باللغة العامية والمحكية أو ما يسمى بالازدواجية اللغوية، والموقف من تعدد اللغات، ثم علاقة اللغة العربية بالأيديولوجيا والمجتمع والسلطة والدين ومشكلة قداستها... الخ

قضايا ومسائل لا تخلو منها النقاشات العربية الحديثة والمعاصرة، وما تزال موضع خلاف واختلاف وحوار وصراع

وخصام، وخاصة بعد تجارب التحديث المختلفة التي عرفتها المجتمعات العربية ومشاكل التعليم المطروحة على هذه المجتمعات والإمكانيات والعقبات المعرفية واللغوية التي تحول دون مسايرة التطورات الهائلة في مجال العلوم الدقيقة والإنسانية، وخاصة بعد التطورات الجبارة التي حصلت في مجال علوم اللغة أو اللسانيات، وقدرة العربية على تمثل هذه النظريات واستيعابها والإضافة إليها، وهذه من دون شك قضايا شائكة ومطروحة وتتطلب مساهمات جدّية من قبل الباحثين والمفكرين العرب.

وإن نظرة سريعة في الحركات الفكرية العربية تبين استناد واعتماد هذه الحركات، بطريقة أو بأخرى، على موقف معين من اللغة ومحاولتها تقديم ما تراه حلاً أو بديلاً للمسألة اللغوية، فإذا كان القوميون على مختلف مشاربهم يجعلون من اللغة واللغة العربية تحديداً، الركن الركين والزاوية الصلبة في كل نقاش فكري وأيديولوجي وسياسي، فإن الحركات الإصلاحية الدينية قد دافعت دائماً عن اللغة العربية ضمن منظور اتصالها بالدين الإسلامي وبعلوم الشريعة، وحاولت تجديد اللغة مثلما حاولت تجديد الدين، وعمل النقد الأدبي الذي صاحب حركة النهضة على الخروج من لغة الانحطاط، لغة التنميق الفارغ والسجع المزيف، لتدخل اللغة العربية مجالات الحياة الجديدة وتعبر عنها، ذلك ما قام به الشعر العربي الحديث والقصة العربية الحديثة، ولا شك أن اللغة الأدبية قد حققت إنجازات هامة، وتمكّنت من تجديد جوانب أساسية في اللغة العربية. كما

شاركت الفلسفة بدورها في طرح المسألة اللغوية سواء من المنظور القومي الفلسفي كما هو الحال عند كمال يوسف الحاج في كتابه **في فلسفة اللغة**، أو من السنظور الديني الروحي عند عثمان أمين في نظريته في الجوانية، أو من المنظور الوضعي عند زكي نجيب محمود في كتبه العديدة وخاصة **الموقف من الميتافيزيقا ونحو فلسفة علمية جديدة** أو من منظور فينومينولوجي عند حسن حنفي وخاصة في كتابه **التراث والتجديد** أو من منظور نقدي جديد عند محمد عابد الجابري(١) ومحمد أركون(٢) وهشام شرابي(٣).

أولاً: اللغة في النقد الجديد

فلقد حاول الجابري أن يبين العلاقة الخاصة بين اللغة العربية والفكر العربي، وهو ما برر به مفهومه «للعقل العربي» وأشار بشكل ملفت إلى سلطة اللغة العربية، وأن العربي: «يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيراً ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته

---

(١) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، ١٩٨٩، انظر بشكل خاص الفصل الرابع من القسم الثاني: الأعرابي صانع «العالم» العربي. وكذلك: **التراث والتجديد، دراسات ومناقشات**، المركز الثقافي العربي، انظر القسم الثاني، الفصل السادس: خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر.

(٢) محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦، انظر بشكل خاص، مقدمة الترجمة العربية، إشارات وتنبيهات. وكذلك: **الإسلام والحداثة**، في، **التبيين**، العددان ٢ و٣ صيف ١٩٩٠.

(٣) هشام شرابي: **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر**، دار نلسن، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠ وكذلك: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، دار نلسن، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠.

هو أيضاً»[1]. كما بين علاقة اللغة بالدين، ورد الخلافات المذهبية في بعض جوانبها إلى اللغة، لأن اللفظ العربي، في نظره، يتوافر على فائض في المعنى، من هنا يعطي الأولوية للغة العربية في دراسته «العقل العربي» قائلاً: «إنه المعطى التكويني نفسه. ذلك أن الواقع التاريخي يؤكد بما لا مجال للطعن فيه أن أول عمل علمي منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة العربية ووضع قواعد لها»[2]. ويستند في هذا التحليل إلى مفهوم «هردر» للغة والدراسات الأنتربولوجية اللغوية وخاصة ما حققه «إدوارد سابير» في مقاربته للغة والثقافة والمجتمع.

إن هذه المرجعية تساند في مجملها، أسبقية اللغة على الفكر، وترى أن اللغة تشكل منظور الإنسان. وعلى ضوء هذه المرجعية يناقش الجابري بعض مشكلات اللغة العربية، كمشكلة الإعراب وتضخمه، ومشكلة الازدواجية بين الفصحى والعامية، ولقد دعم هذا المنظور في دراسة أخرى عن «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية». وإذا كنا قد تناولنا بالنقد بعض وجوه تعاطي الجابري مع اللغة والخطاب وخاصة في موضوعي المرجعية والمنظور، فإنه من الطبيعي أن تكون النتائج المتوصل إليها موضوع خلاف، لكن هذا لا يقلل من قيمة ما طرحه، ومن المشكلات التي حاول معالجتها[3].

---

(١) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، م م، ص ٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٦.

(٣) أنظر الزواوي بغورة، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، دار الطليعة ـ بيروت، ٢٠٠١، ص ٥٠ ـ ٥٣.

كما طرح محمد أركون مقاربة معرفية بيّن فيها مستوى أساسيًا من مستويات تحليل اللغة وهو التاريخ، قائلاً: «إني أعرف أن اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية، أي من التاريخ الفردي والجماعي معاً. ولذلك ألحّ على العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية (لا الخطية ولا السببية) بين العناصر التالية: الفكر اللغة التاريخ/الفكر اللغة التاريخ»[١]، مشيراً إلى مشكلات الترجمة، وتوقف عند مشكلة في غاية الأهمية، وهي مشكلة قداسة العربية واتصالها المباشر بالمقدس والديني وذلك في دراسته عن الإسلام والحداثة.

وضمن هذا المنحى الفكري والنقدي، تأتي مساهمة المفكر والمثقف العربي هشام شرابي، وخاصة في كتابيه: **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر والنظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي** حيث قام بعملية تشخيص للخطاب الأبوي المستحدث وقدم معالم النقد الجذري وذلك ضمن منظور عام يتصل بوجهة نظر المفكر في طرح ومعالجة القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية في العالم العربي. من هنا نقرأ في الكتاب الأول مسائل أساسية، كالذات في صورة الآخر، ومفهوم الحداثة ونقد الواقع العربي من خلال التوقف عند نهاية المجتمع البطركي وبداية المجتمع الديموقراطي، والمعرفة والسلطة والمثقفون العرب ومهام التغيير، ودور الديموقراطية في

---

(١) محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٨.

التحرر من الأبوية، وعلاقتنا بالغرب وكيفية إنتاجنا للمعرفة، لينتهي بدراسة الأسطورة والواقع ومسألة الحياة الفكرية، كل هذه القضايا مرتبطة بما يسميه بـ«لغة النقد الحضاري». فماذا يعني القول بلغة النقد الحضاري؟ وهل النقد الحضاري يستلزم لغة خاصة؟

وإذا كان النقد يطاول المجتمع والثقافة، فإنه لمن الأهمية أن نعرف أولاً مرتكزات هذا النقد، هذه المرتكزات التي نقرؤها أساساً في كتابه **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي** حيث يعرض أهم أطروحاته الأساسية وخاصة تلك المتعلقة بمفهوم المجتمع الأبوي المستحدث، والأبوية والحداثة، والبنية الاجتماعية والتاريخية للأبوية وتطورها، والنقد الجذري للثقافة الأبوية، وهيمنة البورجوازية الصغيرة. كل هذه المواضيع تنتهي إلى ضرورة تحليل ونقد خطاب الأبوية المستحدثة. فما هو خطاب الأبوية؟ وما هي هذه اللغة والخطاب الذي يحدثنا عنه شرابي وما هي مرجعيته وعلاقته بمنظومة فكره أو بنصه في كليته؟ وما هي مهام هذه اللغة والخطاب؟

لعل من أهم مزايا المثقف الجديد، مثقف ما بعد الحداثة، أنه لم يعد يعتبر السلطة مجموع المؤسسات السياسية والعسكرية فقط، التي يحاول المثقف نقدها أو امتثالها، وإنما اكتشافه لمستويات جديدة ومختلفة للسلطة كسلطة الأب وسلطة اللغة. وهذه هي السلطة التي تعنينا في هذا البحث. فإذا كان النقد الجديد أو النقد البنيوي على وجه التحديد، قد بيّن مظاهر مختلفة لسلطة اللغة وخاصة عند رولان بارط، فإننا نعتقد أن

ميشيل فوكو قد بيّن ما سماه باركيولوجية سلطة اللغة والخطاب سواء في دراساته لأدباء لهم علاقة خاصة بحياته مثل نيتشه وصاد و مالارميه و كلوسفسكي وبتاي وغيرهم أو في دراسته للخطاب وسلطته والسلطة التي تحاول التحكم فيه والتي عرضها في كتبه **أركيولوجيا المعرفة ونظام الخطاب وإرادة المعرفة**.

لا ينفي هشام شرابي اتصاله بهذا النوع من الموضوعات وأشكال النقد ومؤلفيها، فكتاباته تحيل وتشيد بهذا النقد والتوجه، ولا يدخل في اعتبارات أيديولوجية حول عملية نقل المفاهيم أو ما سماه الجابري «بالتبيئة»، وهو ما يؤدي إلى عدم طرح مشكلة المرجعية ودرجة امتثالها وتوظيفها والإضافة إليها. إن هشام شرابي ينخرط في المعرفة العالمية، المعرفة العربية والعالمية، مستعملاً المفاهيم والتقنيات والمقاربات التي تساعده على تشخيص ودراسة الإشكاليات التي يهتم بها ومنها سلطة اللغة الأبوية.

وإذا كنا لا نهدف إلى بيان القصد من سلطة اللغة والخطاب ما دامت الأبحاث الانتربولوجية واللسانية وخاصة عند إدوارد سابير ودي سوسير اللذين قد بيّنا أن للغة سلطة اجتماعية تشكل منظور متكلميها، وأن فلسفة اللغة في بعض تياراتها وخاصة في نظرية أفعال الكلام قد بيّنت ما لبعض الأفعال الكلامية من سلطة، مثلما نقرأ ذلك عند أوستين وسيرل وهو ما حلّله كذلك فيلسوف مدرسة فرانكفورت هابرماس تحت عنوان الفعل التواصلي. وإذا كانت هذه الأطروحة، أطروحة سلطة اللغة في ذاتها، تشكل موضوع أخذ ورد ونقاش في فلسفة

اللغة، وذلك لما تطرحه من سؤال أساسي وهو هل اللغة وسيلة أم غاية؟ هل هي الفكر أم أن هنالك فرقاً بين الفكر واللغة؟ وبلغة اللسانيين: هل يمكن الإبقاء على ذلك التمييز الذي استحدثه دي سوسير عندما قال بضرورة التمييز بين اللغة والكلام، ومن أن الكلام يأتي لاحقاً وتابعاً للغة وأن اللغة تشكل الجوهري والموضوعي، ومن هنا قدرتها على تشكيل الفكر؟ أم أننا سننظر إلى الكلام نظرة شومسكي من حيث أنه يشكل مظهراً من مظاهر الإبداع، وبالتالي فإن اللغة وسيلة وأنها لا تشكل سلطة بقدر ما تصبح وسيلة في يد السلطة، وهو ما بيّنه كذلك بورديو في أكثر من دراسة وخاصة في كتابه **ماذا يريد أن يقول الكلام** حيث انتقد التمييز الذي أقامه دي سوسير بين اللسانيات الداخلية واللسانيات الخارجية، وردّه اللغة إلى المجتمع وأن سلطة اللغة نابعة من سلطة فاعليها وليس من ذاتها، واستحداثه لمفاهيم أساسية كالسوق اللغوية والرأسمال الرمزي وعلاقة اللغة بالمجتمع والسلطة وذلك ضمن منظور يحاول تأسيسه وهو «التداولية الاجتماعية»، ناقداً بذلك، اللسانيات البنيوية، والتحويلية وأفعال الخطاب والفعل التواصلي في الوقت نفسه؟

إننا لا نريد أن نفصل في هذا النقاش العلمي الفلسفي، قبل أن نفكر في بعض الأطروحات التي نقرؤها عند هشام شرابي وخاصة في الفصل الأول من كتابه **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر**، والمعنون بـ: «لغة النقد الحضاري»، والفصل السابع، من كتابه **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع**

العربي. ولأن الكتاب الأخير سابق من الناحية الزمانية عن الأول، ومرتب منطقياً، بحيث يتم أولاً تشخيص اللغة أو الخطاب الأبوي، ثم تأتي عملية النقد ثانياً، لذا فإننا سننظر أولاً في سلطة الخطاب الأبوي ثم ننظر في عملية النقد الحضاري للغة الأبوية ثانياً.

ثانياً: من الخطاب إلى اللغة

يحيل هشام شرابي إلى اللغة والخطاب كما حددهما رولان بارط قائلاً: «اللغة مؤسسة اجتماعية ونظام قيم في آن»[١]. وأما الخطاب فهو «أطول من الجملة وأصغر من اللغة»[٢]. وهو تحديد قريب من بنفنست الذي استحدث هذا المفهوم في اللسانيات، وإن كان قد سبقه إلى ذلك بيسنس Buyssens سنة ١٩٤٣ الذي طرح مسألة الخطاب في الدراسات الألسنية ودعا إلى ضرورة تأسيس ألسنية خطابية، والتي أصبحت اليوم فرعاً أساسياً في التداولية Pragmatiqe. وبذلك يتعدى الخطاب المستوى الواقعي ليتصل بالواقع أو ما يسميه فريديريك جيمسون بموضوعات العالم الحقيقي، والخاصة بمستويات أساسية متعلقة بالسلطة السياسية والطبقة الاجتماعية والمؤسسات والواقع نفسه، وبلغة فوكو كل ما يتصل بالممارسات الخطابية وغير الخطابية.

على أن هذا التحديد اللساني الأولي، يواجه بعض

---

(١) هشام شرابي: **النظام الأبوي، وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، بيروت ـ دار نلسن، ص ١٥١.

(٢) المرجع نفسه، ص ن.

الصعوبات الأبستمولوجية، التي سنبينها في سياقها، ولعل من بين تلك الصعوبات التي يطرحها هذا التحديد ما يتصل بالخطاب الذي لا يمكن رده إلى الناحية الكمية فقط، وخاصة إذا ما استحضرنا تحليلات بنفنست وفكّرنا في ميشيل فوكو الذي يحيل إليه هشام شرابي.

بعد هذا التحديد المقتضب يشرع هشام شرابي، في تحليل ما يسميه بخطاب النظام الأبوي الذي هو خطاب اللغة العربية الفصحى التي تمكن من المعرفة ووعي الذات[1]، مبيناً تلك التفرقة القائمة بين اللغة الفصحى واللغة المحكية الدارجة، على أن هذه التفرقة ليست تفرقة تقنية، فصيحة ودارجة، ولكنها تفرقة جوهرية أي «أنهما مختلفتان في الجوهر»[2]. وهذا الجوهر يتمثل في كون العامية لغة الطفولة والثانية لغة العلم، لغة ثانية وكأنها «لغة أجنبية»[3].

هذه اللغة، في نظره، «ترسخ الانقسامات الاجتماعية التقليدية وتطمس الأسس المادية والطبقية للتباين الثقافي. وعليه فإن المعرفة تصبح تملكاً متميزاً وأداة نفوذ. وتمسي المهارة اللغوية... مصدر جاه وسلطان، وينسحب ذلك على الأميين وأنصاف المتعلمين، إذ يُستثنى هؤلاء من المناصب التنفيذية، ويتشكل وعيهم أساساً خارج نطاق ثقافة المؤسسات التربوية العامة ووسائل الإعلام ويتمحور إدراكهم على الفولكلور

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ن.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

والموروث»[1]. قد يكون هذا صحيحاً في عمومه، لكنه على مستوى تجارب خاصة، يمكن أن نقول أن العكس هو الصحيح، وإذا ما أحلنا إلى تجربة الجزائر، على سبيل المثال، فإن هذا ليس من باب التكذيب بالمعنى الذي يقول به بوبر، ولكن من باب التأكيد على فكرة رسخيا النقد الجديد، ولكن لم يهتم بها كثيراً المثقف العربي، نقصد بذلك ضرورة القيام ببحوث ميدانية ومجهرية وقطاعية، وفي المسألة التي نحن بصددها يجب القيام في نظري بأبحاث ميدانية للتأكد من علاقة اللغة بالسلطة والمعرفة وكيف تعمل السلطة بالمعرفة، وذلك للخروج من العام والتعميم ومن مشاريع تشبه مشاريع المجتمع الأبوي. لقد حان الوقت للقيام ببحوث ميدانية متخصصة والخروج من صيغة التعميمات التي كرسها الفكر العربي المعاصر، والتي لا تتصل إلا بمناطق معينة بالعالم العربي، تكرّس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة منطق المركز والأطراف وتعيد إنتاج تعميمات نظرية لعواصم أكثر مركزية منها.

تمر عملية التعلم في نظر، هشام شرابي، بمراحل أساسية أهمها تعرف الطفل للغة الكلاسيكية أو الأدبية من خلال النص الديني الذي يحفظه عن ظهر قلب، ليستنتج بذلك أن الطفل ومنذ «بداية تفتحه على الدنيا يختبر الفرق القائم بين التعلم والفهم. ويصبح التعلم القائم على الحفظ عن ظهر قلب والناهض على تخزين المعلومات والرافض لكل تساؤل الطريقة

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٣.

العادية لاكتساب الأفكار وتمثل القيم»[١]. ومن نتائج هذا التعليم: «مقاومة التحديات الخارجية، إما برفضها تماماً أو بامتصاصها وخزنها ولكن دون إحداث أي تغير أو تبدل»[٢]. ولا شك أن طرق التعليم، تلعب دوراً هاماً في تشكيل المنظور الفكري واللغوي للطفل، وأن المناهج البيداغوجية تورث عادات وأساليب في التعلم والفهم، وأن إقبال الطفل على النص الديني المقدس، يكسبه عادات فكرية ليس سبيلاً وعيها ونقدها لاحقاً.

من هنا يستنتج هشام شرابي العلاقة الخاصة بين الفكر واللغة، وتحديداً بين اللغة العربية والفكر العربي وهو في ذلك يقترب من طرح الجابري. يقول: «إذا كانت اللغة تكون الفكر، فإن العربية الفصحى تكون الفكر العربي بشكل حاسم، وهذا ليس مرده فقط للطبيعة العقائدية لهذه اللغة ذات القالب الديني والأبوي الصارم، بل أيضاً بسبب قابليتها على [التفكير بذاتها] أي قدرتها على فرض أنماطها وبناها على كافة الصياغات اللغوية»[٣].

وهكذا تعبر اللغة العربية عن الواقع بأيديولوجية مزدوجة، أيديولوجيا كامنة في سحرية اللغة [وفقاً لأدونيس]، وأيديولوجية مستمدة من سلطوية اللغة [وفقاً لبارط] ويضيف أن هذا ناتج عن ومنتشر في ظل حماية السلطة السياسية أو التيار الديني السائد.

---

(١) المرجع نفسه، ص ن، يشير الكاتب إلى تحليلات أدونيس في الثابت والمتحول لهذه المسألة.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٤.

وهذا الخطاب الأيديولوجي المزودج، وذلك بناء على تحليلات جاك بيرك، بمقدوره أن يوفر مفردات الحداثة ومصطلحاتها، إلا أن إيحاءاته لا تشير بالضرورة إلى الحداثة بوصفها تجربة معاشة، لأن مجال هذا الخطاب هو الخطابة والغيب وليس العلم والمرئي المحسوس[١].

وهنا يتوقّف هشام شرابي عند الأولوية الممنوحة للقول على الكتابة أو للكلام على الكتابة وهو موضوع بينه الدرس اللساني، ليؤكد أن الكلام «يتلى ويجود ويحفظ عن ظهر قلب، ولكن لا يقرأ إلا في ما ندر. [وهكذا] بقي التفسير حكراً على جماعة الاختصاص ورجال الدين الذين كانت تأويلاتهم لا تستمد من النص المقدس بل مأخوذة عن الشروح الكلاسيكية»[٢].

ينتج عن هذا أنه إذا كانت القراءة هي القنطرة نحو الإبداع والتغيير، فإن الكلام ـ وهو حكر على السلطة القائمة وفكرها السائد ـ هو الشرط اللازم للاستقرار والاستمرارية. وهنا تبرز ظاهرة الحوار الأحادي في كافة أصناف الخطاب الأبوي، هذا الخطاب الذي لا يصدر في نظر الكاتب من السلطة فقط ولكن من اللغة نفسها التي «تحبذ الخطابة وتحبط من عزيمة الحديث الحواري»[٣]. ومن بين مظاهر الخطاب الأحادي، استبعاد الخلاف في الرأي، ونبذ التساؤل والتصدي للانحراف، وقوله

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

بالحقيقة الشاملة المطلقة واتكائه على معطى الوحي، وله أشكال مختلفة: «الخطاب السائد في المنزل هو خطاب الأب، وفي قاعة الدرس هو خطاب المعلم، وفي التجمع الديني أو القبيلة هو خطاب الشيخ، وفي المؤسسة الدينية هو خطاب العالم، وفي المجتمع الأوسع هو خطاب الحاكم، وهلم جرّاً»[1]. وسلطة هذا الخطاب ناتجة من البنية اللغوية وليس مما ينطق به الأفراد. غرضه الهيمنة وليس التنوير، فالآخر مطالب بالصمت، وهكذا تنشأ في نظر الكاتب ما يسميه علاقة مبهمة بين الجماهير الأمية والسلطة والنظام/الفكري السائد.

وللعربية الفصحى، في نظر الكاتب، بوصفها خطاباً أبوياً، خاصية أيديولوجية تظهر في مستويين: المستوى الظاهر للنص بكليته، والمستوى الباطني للمقولات اللغوية. ويمكننا بسهولة فهم المستوى الأول، أي وظيفة القوة الأيديولوجية للنص وذلك بما يمدنا به من تعابير بلاغية وشكلانية، وهذا ما يفسر تقدم الفكر الأيديولوجي على الفكر النقدي في الخطاب الأبوي المستحدث، ويمتنع عن فهم البنيات العميقة وفقاً لعبارة شومسكي. كما يعرض عقبة الترجمة كسمة من السمات المعيقة في العربية وإن كنا نرى أن هذه مشكلة كل لغة بل ومشكلة الترجمة نفسها وهو ما يقر به محمد أركون. وخاصة ذلك القصور المتعلق بترجمة السياق الفكري، مستنداً في ذلك على القصور في نقل المعرفة العلمية والتقنية الحديثة، على الرغم من

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٨.

الاحتكاك بالمعارف الأوروبية بدءاً من عشرينيّات القرن التاسع عشر حين وصلت بعثات الطلاب العربية إلى باريس.

مرّت اللغة الأبوية في نظر الكاتب بثلاث مراحل، لكل مرحلة خطابها ومفرداتها، فهنالك عالم/ثقافة الفلاح والريف التي تتميز بالفرق بين الفصحى والعامية، وعالم/المدينة وفيه عالمان أو ثقافتان، عالم وثقافة البروليتاريا والبرجوازية الصغيرة في المدن وهو عالم يشكل استمرارية للريف، وهنالك عالم البورجوازية الوسطى والكبيرة، وهو عالم المترفين والميسورين والمثقفين. كما ينقسم الخطاب بدوره، إلى خطاب تقليدي، يتمثل في اللغة التقليدية من النظام المعرفي أو «الابستمية» «الذي ينهض منه الخطاب التقليدي على تأسيس الضمانات التي تكفل تفوق المقولة الدينية ويلغي تلقائياً أي مقولات ومواقف مختلفة أو متعارضة فيجردها من شرعيتها»[1]. وهنالك الخطاب الإصلاحي أو العلماني العقائدي، خطاب مرتبط بالصحيفة، يرمي إلى التبسيط، ومواءمة العصر، رافضاً أن تكون لغة الصحافة هي اللغة الوسطى بين العامية والفصيحة مقارنة بين اللاتينية الوسيطة والفرنسية المحكية وهو في نظر الكاتب موضوع لا يتصل بالواقع.

والخطابان في جميع الأحوال، لم ينجزا مهمة النقد في نظر الكاتب: «وبإيجاز فإن خطاب المجتمع الأبوي المستحدث خلال القرن الأخير لم يتخذ أبداً أي شكل من أشكال الموقف

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

النقدي الأصيل أو المتآلف في معالجة المسائل الاجتماعية أو السياسية أو العقائدية لهذا العصر الانتقالي، إذ بقي مضمون هذا الخطاب فكراً مجرداً وطوباويًّا، يعمل على تثبيت أسس النظام القائم أكثر مما يهدف إلى نقد بنيته السياسية والعقائدية، وعليه فقد بقي هذا الخطاب مقموعاً في وجه الخطاب الديني التقليدي»[١]. أمام هذا التشخيص للخطاب الأبوي المستحدث لزم النقد.

ثالثاً: لغة النقد الحضاري

لا يفصل شرابي بين الفكر واللغة، وهو ما يقر به في هذه الحالة أركون، فإذا كان أركون يربط بين الفكر واللغة والتاريخ، فإن شرابي يرى أن اللغة والفكر «انعكاس للواقع الثقافي الاجتماعي النفسي، واقع مجتمعنا الخانق الذي يرفض التغيير في اللغة والفكر، ولا يرضى إلا بما هو مقبول أو موروث أو «عصري»[٢].

إن هذا النقد على مستوى اللغة يعني نقد اللغة الدينية ولغة الحركات الأصولية وضرورة الخروج من اللغة التقليدية واستيعاب النص الجديد: فـ«من دون استيعاب النص الجديد، باستعمال المفاهيم الجديدة واللغة الجديدة، لا يمكن تغيير الوعي، والعكس هو الصحيح. فالعودة إلى اللغة التقليدية لتفسير الخطاب الجديد لا يكون إلا تعزيزاً للغة التقليدية وخطابها

(١) ص ١٧٥.

(٢) هشام شرابي، **النقد الحضاري**، ص ٢٢.

الأبوي. ومن هنا يرتبط الانعتاق الفكري ارتباطاً عضوياً بالتحرر اللغوي»[١].

وشرط الاستيعاب الصحيح هو القراءة الجديدة، أو أسلوب القراءة الجديد، التي تضاهي في أهميتها كتابة النص، أو هي في صميمها مشاركة في كتابة النص. أي القراءة: «الفاعلة المشاركة، عندما يمتلكها الفرد، تلغي الصوت الواحد وطغيان المعنى الواحد، وتثبت في الوقت نفسه قاعدة الحوار الديموقراطي»[٢] لأن اللغة الأبوية، هي لغة مناسبات وطقوس لا لغة بحث وحوار. ولكن المشكل الذي سيطرح هو: هل يمكن تصور لغة حتى تلك المتحررة من دون سلطة وطقوس؟ اللغة الأبوية لغة يتقنها الخاصة وذوو السلطة، والعامية لغة الأطفال وعامة الناس، وهي أي اللغة الفصحى تشكو انفصاماً (نفسياً واجتماعياً)، اللغة الأبوية ليست لغة الأفراد وإنما هي لغة الضمير الجمعي لا الفردي، وللخروج من هذه اللغة لا تكفي ترجمة الفكر الأجنبي وإنما ضرورة إتقان لغة أجنبية، وهذه نقطة في غاية الأهمية على الصعيدين العملي والنظري على السواء، يقول: «فالخروج من الفكر الأبوي والدخول في وعي فكري آخر لا يتم إلا من خلال لغة أجنبية نتقنها إتقاناً تاماً ومن ثم بواسطة لغة عربية حديثة نضع أسسها من جديد»[٣].

يرصد هشام شرابي أحد المظاهر الفصامية للغة الأبوية،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٨.

ويتمثل في عدم قدرتها على التعبير عن المعاناة الحياتية وتقصيرها عن تجارب الفرد التلقائية المعاشة، وهو ما أدى إلى أحد أخطر النتائج وهو: «التناقض بين الفكر والواقع، بين اللغة وما تعبر عنه، وابتعاد الفكر عن إشكاليات الواقع الاجتماعي المعاش، وتجرد النظرية الفكرية من الحياة العملية بحيث يصبح الفكر مجرد نظريات تطفو على وجه الواقع ولا تؤثر فيه سلباً أو إيجاباً، الأمر الذي يعزز انغلاق الكلمة على نفسها وبعدها عن الشيء، ويكرّس نسق القراءة السائد وأساليب التفسير المهيمنة»[١].

وللتدليل على هذا يقوم هشام شرابي بتشريح النص النقدي العربي، والذي هو في نظره تجسيد للخطاب الأبوي في تراكيبه الأيديولوجية والأدبية والفكرية، نص رجالي لا حضور فيه للمرأة. ولنقضه يجب على الخطاب النقدي أن يقدم أكثر من مجرد الوصف، وذلك بأن يوفر ما يسميه بتمهيد فكري واجتماعي للأرضية المطلوبة لإقامة البنى البديلة. مع ضرورة التغلب على الفجوة الحضارية التي تفصل بيننا وبين الغرب، ومسايرة التطورات التي تحققها يوماً بعد يوم العلوم والمعرفة الإنسانية، كما يتوقف عند مفارقة أساسية، وهي أنه في الوقت الذي يسود في الغرب الخطاب المابعد حداثي، أو ما يسميه خطاب النقد الحضاري، فإن ما هو سائد في المجتمع العربي هو «المقال الأصولي الديني»، هذا الخطاب الذي يمنع قيام لغة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣١.

الخلق والإبداع والنقد ويشجع لغة الحفظ والتكرار ووضع النص التراثي فوق كل نص[١].

ولذلك يعتقد شرابي أن «النقطة الأساسية التي أود التشديد عليها [كما يقول] هي أن الشرط الأول لضمان الحرية الاجتماعية، فكراً وممارسة، هو الإطاحة بالهيمنة الكلية لأي خطاب، بما في ذلك الخطاب العلماني أو الاشتراكي الثوري»[٢]. وإن الخطوة الأولى على صعيد التحرر هو القيام بعملية تشخيص الحاضر، أو كما قال القبض على ناصية الحاضر وهو ما يقربه من فوكو من حيث أن مهمة الفلسفة هي تشخيص للحاضر، ولآليات المعرفة والسلطة ولأشكال التذويت والتوضيع التي يخضع لها الإنسان المعاصر. وأنه وبعد فشل الخطاب التقليدي والخطاب الأبوي، يجب أن ينبثق خطاب جديد على شكل خطاب نقدي حضاري «يرفض الشرعيات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشاملة، ويصرّ على الاختلاف السياسي والتعددية الفكرية، ويضع حقوق الإنسان والحريات الديموقراطية وقضية المرأة على رأس اهتماماته الفكرية والاجتماعية»[٣].

وعليه فإنه، ومهما كانت وجهة النظر في المنطلقات، فإن بعض الوقائع اللغوية المتصلة بالطابع الأبوي والسلطوي للغة العربية لا يمكن إلا تشخيصها ونقدها، وإن قضية اللغة بما

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٦.

تتضمنه من علاقة بالدين والسلطة والمعرفة العلمية وأثر ذلك على برامج التعليم والتربية، تستدعي التشخيص ومساهمة الباحثين العرب من منطلقات ومقاربات معرفية مناسبة وموضوعية، تمكننا من فهم العقبات المعرفية وتجاوز انفصام الخطابات السلطوية وتسمح لنا بمعرفة واقعنا وتمدنا بوعي ناقد، لمختلف أشكال الهيمنة والسيطرة، وهو ما يحتم علينا إجراء دراسات ميدانية أو قطاعية تسمح لنا بالتحليل النقدي لآليات المعرفة والسلطة السائدة.

النقد الحضاري:
من النظرية إلى التطبيق

د. شيرين أبو النجا
أستاذة الأدب، جامعة القاهرة

يُعد كتاب هشام شرابي **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**[1] أحد المرجعيات الهامة لقراءة المجتمع العربي في حركته الساعية إلى التطور والتحرر والتي تكرّس في الوقت نفسه السكون والجمود والثبات. وهو تكريس يحدث بفعل استخدام لغة قديمة لتأسيس سياقات جديدة مفعمة بالحوار والديموقراطية وتبادل الفكر الحر، ومتخلصة من الهيمنة الأبوية التي يخضع لها الفكر العربي. يؤكد هشام شرابي أنه «لا يمكن مجابهة الواقع السياسي والثقافي المهيمن في المجتمع الأبوي

(١) هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠، ط ١، **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر**، دار نلسن، ط ٣، ٢٠٠٠. سيتم الإشارة إلى الكتاب في متن النص.

مجابهة حقيقية من داخله، من ضمن إطاره الفكري والسياسي ومن خلال لغته التقليدية، فالمجابهة الحقيقية لا تحدث إلا بالخروج من الأطر الأبوية وباستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة، قادرة على خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس وعي جديد» (**النقد الحضاري**، ص ١٦). فالنقد الحضاري ـ إذن ـ يهدف إلى كشف إشكالية هيمنة البنية الأبوية في المجتمع العربي المعاصر وسبل القضاء عليها ولن يتحقق ذلك إلا باستخدام لغة ومفردات جديدة غير نابعة من الخطاب السلطوي المهيمن وغير مهادنة لأية تيارات دينية أو سياسية سائدة. وقد حدّد هشام شرابي ثلاث ظواهر كامنة في صميم ما يهدف النقد الحضاري إلى كشفه وتحليله: الحداثة وقضية المرأة والقوى أو الحركات الاجتماعية. ولا أعتقد، من وجهة نظري، أن الثلاث ظواهر يمكن فصلها قطعياً عن بعضها البعض وإلا بدا الأمر تعسفاً منهجياً غير مبرر. فالثلاث ظواهر، في التحليل الأخير، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنقلة التي يحاول المجتمع العربي أن يحققها والمعتمدة على الأخذ بمعطيات الحداثة قولاً وفعلاً، وهي النقلة أيضاً التي لا تحقق الهدف المرجو منها مما يبرر وجود مجتمعات عربية يصفها شرابي أنها مجتمعات أبوية مستحدثة، أي مجتمعات جمعت بين الأبوية والحداثة معاً وهو ما يعمق تأصيل البنية الأبوية في أساس الفكر العربي[١].

لا يمكن اعتبار قضية المرأة في هذا السياق سوى إحدى الحركات الاجتماعية الجديدة الساعية إلى إعادة التوازن إلى بنية

---

(١) هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ط ٢.

مجتمعية طوعت المرأة لصالح ثقافة أبوية قائمة على مصالح رأسمالية بحتة. ولا بد من الإشارة هنا إلى الرؤية التي تناول شرابي من خلالها «قضية المرأة». فهو بداية يرى أنها «الموضوع المركزي» في النقد الحضاري إذ إن كشف تاريخ المرأة في النظام الأبوي التقليدي والمستحدث يؤدي إلى فهم «الواقع وتاريخه ويكشف عن حقيقته الظاهرة والخفية ويخطط أساليب ومتطلبات تجاوزه راسماً الخريطة الفكرية التي تضيء سبل الفكر والممارسة معاً» (**النقد الحضاري**، ص ١١). وعليه فإنه يتناول ما طرحته ثلاث مفكرات عربيات في ما يخص رؤيتهن لقضية المرأة وحقوقها وهن: نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وخالدة سعيد. وهن من رائدات الفكر النسوي في إطار الفكر العربي. إلا أن ما طرحه شرابي والرؤى المختلفة التي قدمها تدخل جميعها في ما يسمى الموجة الأولى للنسوية First Wave Feminisn وهي الموجة التي اعتمدت على فلسفة الحصول على الحقوق الأولية للنساء وجاهدت في النضال على المستوى النظري والعملي من أجل وضع هذه الحقوق على الخريطة السياسية والفكرية للعالم العربي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الحقوق كانت أحد الدوافع القوية التي أفرزت مساحة ضخمة من العمل التنموي المتمحور حول قضية المرأة. وبالتالي فإن ما تم تراكمه في العالم العربي هو خطاب تنموي نسائي نابع من معطيات الواقع لكنه لا يسعى إلى تأسيس شكل أو مضمون مخالف للسائد. إنه خطاب يسعى إلى تمكين المرأة Empowerment داخل الدائرة المهيمنة، وبالتالي فهو خطاب لا يقدم أدبيات فكرية تسمح بظهور رؤى جديدة نسوية كما أنه لا يسعى إلى الخروج عن

«الحدود المرسومة»، بل يحاول أن يؤسس مكاناً للمرأة داخل هذه الحدود وباستخدام نفس اللغة القديمة المهيمنة. ورغم أنه لا يمكن إنكار أهمية هذا العمل التنموي وما يتبعه من تراكم لازم لإصلاح البنية المجتمعية الأبوية في علاقتها بالمرأة وحقوقها، إلا أنه عمل يتوقف عند الحدود الإصلاحية، بمعنى أنه لا يسعى إلى تغيير جذري نقدي، بل يتوقف عند حدود التغيير الشكلي الإصلاحي (الضروري). بمعنى آخر، الخطاب التنموي السائد والخاص بالمرأة لا يحقق نظرية النقد الحضاري التي يطرحها شرابي إذ لا يطيح الهيمنة الكلية للخطابات السائدة ولا يجابه التيارات الأصولية (بل هو أحياناً في موقع مهادنة واعتذار) أو الأنظمة الحاكمة بكل أشكالها سعياً للانعتاق الفكري.

لا تهدف هذه الورقة إلى تحليل موقع المرأة في فكر هشام شرابي أو موقف النقد الحضاري من قضية المرأة، فقد تم تناول هذه النقاط من قبل وجاءت النتائج متشابهة في معظمها، فلا خلاف على فكرة مركزية قضية المرأة لدى شرابي واعتماد نجاح الحداثة العربية على مدى استيعاب قضية المرأة، ولا خلاف أن هناك إشكالية ضخمة تتعلق بقضية المرأة سواء في الانشغال الشديد بها كما هو حادث في التيارات الأصولية أو التجاهل التام لها كما هو واضح في التيارات اليسارية أو في المزايدة عليها كما هو حادث في خطاب الدولة أو في محاولات الإصلاح الجزئي كممارسة العمل التنموي. تهدف هذه الورقة بالتحديد إلى توضيح كيفية وإمكانية ممارسة النقد الحضاري الذي دعا إليه شرابي على أرض الواقع وذلك في ما يتعلق بالمرأة.

بمعنى آخر، كيف يمكن لحركة نسوية (وليس الحركة النسوية) أن تؤسس لخطاب نسوي حقيقي يهدف إلى التغيير النقدي الجذري عبر استعمال لغة جديدة غير مستعارة من الخطاب الأبوي السائد، وعبر توظيف آليات لا تنتمي إلى الآليات التقليدية، وعبر رأب الصدع بين الفكر والممارسة، وأخيراً عبر اتخاذ موقع مستقل عن الفكر الغربي والعربي (الأبوي) على السواء.

وللانتقال من مرحلة التفكير النظري إلى الواقع العملي ـ وهو أحد أهداف الورقة ـ لم أجد أدق من تحليل تجربة حية من الواقع المعاش وهي بالتحديد تجربة شبكة عايشة ـ منتدى النساء العربيات[1]. أسست هذه الشبكة في العقد الأخير من القرن العشرين بناء على احتياج ملح لوجود كيان عربي نسوي يتبنى خطاباً واحداً في مواجهة الخطابات الاستشراقية المغلوطة على كافة المستويات والتي تتجلى عبر كيانات أوروبية وأمريكية، وأيضاً الخطابات الأصولية التي تتجلى عبر كيانات عربية. وبذلك تكونت هذه الشبكة من منظمات نسوية غير حكومية من مصر، السودان، تونس، الجزائر، المغرب، فلسطين، الأردن، لبنان، وهي منظمات معروفة بتوجهها العلماني الذي يستمد خطابه من الاشتباك مع مشكلات الواقع مما يجنّب هذه المنظمات خطر الاغتراب والنخبوية ولكنه يوقعها أيضاً في مشكلة مجابهة التيارات الأصولية والأبوية والسياسية السائدة في آن واحد. من المهم هنا أن نسوق التعريف الذي تقدمه الشبكة لنفسها في بداية

---

(١) يتولى الآن مركز الدراسات النسوية بالقدس التنسيق العام للشبكة. والشبكة لها ميثاق وشروط عضوية وبرامج محددة واجتماعات دورية.

الميثاق المتفق عليه، وهو التعريف الذي يستوفي الشروط التي ساقها هشام شرابي لاستيفاء منظومة التغيير النقدي الجذري: «هي شبكة نسوية عربية مستقلة، تتكون من منظمات نسوية عربية مستقلة منخرطة في النضالات الديموقراطية في بلدانها المختلفة.. نسوية لأنها تتفق على أن برنامج تحرير النساء هو كلٌّ متكامل يشمل في آن واحد كافة الحقوق الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية.. ومستقلة عن كل أشكال الهيمنة سواء كانت من الحكومات التي تسعى دائماً لاستخدام الخطاب التحرري للمرأة لخدمة مصالحها الإعلامية والدعائية، أو كانت الشبكات الدولية المهيمنة التي تسعى إلى فرض خطاب نسوي واحد على العالم كله يحدد الأولويات دون الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات، ولا نقبل أن تحدد خصوصياتنا الحركات الأصولية بكافة أشكالها التي تدعي تمثيل الهوية وتقدم بدائل مشوهة لا تستجيب إلا لمصالحها ورؤيتها هي... وتنفي الحقوق الإنسانية تحت دعوى الخصوصية الثقافية للنساء، كما لا نقبل أن تحددها لنا الأحزاب السياسية التي تسيطر عليها العقلية الذكورية». بهذا التعريف تعلن الشبكة عن نفسها ككيان مستقل تماماً عن كل الكيانات، سواء كانت حكومية أو دولية أو أصولية أو حزبية، وهي كيانات على اختلاف أشكالها تمثل تجليات الخطاب الأبوي بكل أبعاده. من هنا تتخذ الشبكة لنفسها موقعاً مستقلاً لا يقبل المهادنة ولا المساومة، فقد أكد هشام شرابي أن «الشرط الأول لضمان الحرية الاجتماعية، فكراً وممارسة، هو إطاحة الهيمنة الكلية لأي خطاب، بما فيه الخطاب العلماني أو الاشتراكي الثوري» (**النقد الحضاري**، ص ٢٩ ـ ٣٠). ولكن ما

يجب التأكيد عليه هنا هو أن الشبكة لا تطيح بهيمنة الخطابات لكي تفرض على نفسها شكلاً واحداً من أشكال الحقيقة، فهي تؤمن بالخصوصيات الجغرافية والتاريخية مما يتيح تعدد الأفكار بل واختلافها على الأرضية السياسية لكل منظمة مشاركة في الشبكة. وبهذا فإن الخطاب الذي تطرحه الشبكة ليس مجرد «نظريات وشعارات تنطبق على كل زمان ومكان، بل تعبيراً خلاقاً يتفاعل مع إيجابيات الواقع السياسي والاجتماعي، ويحلل إمكاناته واتجاهاته في ظروفه المحددة ومن خلال قيم وأهداف عملية قابلة للتحقيق» (**النقد الحضاري**، ص ٣٢).

في إطاحة شبكة عايشة لمختلف الخطابات، لا يفوتها أن تطرح بوضوح خطاباً نسوياً مستقلاً، نابعاً من إشكاليات الواقع ومشتبكاً معها، ومرتكزاً على المعاناة اليومية للنساء التي تعضدها القوانين والموروث والأعراف، يعمق منها غياب الديموقراطية. ولوعي المنظمات العضوة في الشبكة بأهمية تأسيس خطاب بديل (عبر صيرورة process وليس عملية فردية operation) يشكل إطاراً فكرياً لما تقوم به الشبكة من نضال نسوي بدأ عقد سلسلة من الندوات التي تناقش هذا الموضوع. وكان أهمها هي الندوة التي عقدت في تونس بدعوة من الجمعية التونسية للنساء الديموقراطيات في مارس ٢٠٠٠[١]. وأول ما يلفت النظر في هذه الندوة هو عنوانها: «أي خطاب للحركات النسوية العربية ـ

---

(١) قامت الجمعية التونسية وهي عضوة بالشبكة بالدعوة لهذه الندوة التي ضمت عضوات عايشة بالإضافة لمدعوات من خارج الشبكة. وقد عقدت الندوة في مدينة سيدي بوسعيد.

خطاب أم خطابات؟» ينم العنوان عن وعي يقظ بفكرة التعددية والاختلاف وهو المبدأ الذي تقوم عليه الشبكة، فالاعتراف بالاختلاف والتعامل معه في جدلية مستمرة يزيد من ثراء الخطاب المتشكل. كما أن الشبكة تؤكد عدم امتلاكها (الحقيقة)، بل هي ترفض «الـ» التعريف التي تختزل كل النساء ـ في قفزة واحدة ـ في «المرأة».

وللتأكيد على هذا، فقد تساءلت بشرى بلحاج في الكلمة التي ألقتها باسم الجمعية «ما الذي يجمعنا باختلافاتنا وتعدداتنا؟ وكيف نتعامل مع تلك الاختلافات وكيف نتقبلها دون أن يتضمن ذلك تنازلاً عن حقوق النساء؟» وبالتالي كان تحديد مناطق الالتقاء والاختلاف في الفكر النسوي هو أحد أهداف الندوة، حيث التقى عدد كبير من النسويات (من الشمال والجنوب) دون أن يتورطن في الذوبان في الآخر أو يقعن في فخ نقل أجندات جاهزة. وبالتالي تمكنت هؤلاء النسويات من خلق نموذج للوحدة قائم على قناعة معرفية وصدقية عملية، وهو نموذج للوحدة لم ينشأ عبر التوحيد القسري بل عبر احترام الاختلاف ضمن الواقع المعاش لا في ظل الشعارات السياسية التقليدية التي يعتمدها الخطاب الأبوي لتكريس رؤية أحادية. وبذلك فإن وعي المشاركات في تلك الندوة بالاختلاف وبعدم وجود ما يسمى «الخطاب» بل وجود «خطابات» هو ما يحقق أحد أهداف النقد الحضاري على الصعيد الأيديولوجي وهو كما يقول شرابي: «الارتفاع عن الجدل التجريدي باعتناق مبدأ التعددية الأيديولوجية (أو أيديولوجية التعدد). وينطلق هذا المبدأ

من أن الحقيقة بما فيها الحقيقة الأيديولوجية، تقوم على الاختلاف والإجماع في آن، لا على سلطة فوقية واحدة (سياسية أو فكرية أو غيبية)» (**النقد الحضاري**، ص ٩٧).

لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن عايشة لم تكن تملك مقومات الخطاب البديل، بل إن تلك المقومات والركائز هي في حد ذاتها مستمدة من ممارسات المنظمات في الواقع واشتباكها اليومي مع قضايا النساء. فقد حدّدت بشرى بلحاج الخطوط العريضة التي سوف يقوم عليها الخطاب النسوي البديل المطروح، وهي بالتحديد عشر نقاط تكاد تقترب من كونها وصفية أكثر من كونها معرفية، فالنتاج المعرفي لا بد وأن يأتي كنتيجة وليس كبداية. إلا أن هذه النقاط الوصفية تحدد أيضاً الهوية (الأرضية) التي سينطلق منها الخطاب والفضاء الذي سيتشكل فيه. وربما كان من الأفضل أن أسوق هذه النقاط بإيجاز:

نريده خطاباً ينطلق من واقع النساء ويعبر عن همومنا الجماعية والفردية في مجتمعات تتالت فيها الأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي انعكست بصفة خاصة على أوضاع النساء وحياتهن اليومية.

نريده خطاباً يبحث عن هوية نسوية خصوصية بعيداً عن كل الهويات الأخرى التي تنطلق دائماً من الخصوصية الثقافية لتعميق التمييز ضد النساء وتأسيسه على قواعد مقدسة وغير قابلة لأي تأويل.

نريده خطاباً يعبر عن طموحاتنا ويمكّننا من العمل من خلال منظمات نسوية غير حكومية مستقلة مؤمنة بدورها في

الضغط والتأثير على حكوماتها حتى تقوم بدورها في بلورة سياسات تحترم حقوق النساء وتستجيب لمطالبهن وتضمن ممارسة هذه الحقوق بدون اضطهاد أو ملاحقة.

نريده خطاباً يتحدى أطروحات الخصوصية الثقافية التي تدفع النساء ثمنها من كرامتهن وإنسانيتهن وحريتهن وأحياناً حياتهن..

نريده خطاباً هويته المبادىء الإنسانية التي تكرّس الحرية والعدالة والمساواة ولا يساوم بأي منها باسم التقاليد أو الدين أو الأولويات السياسية. ونحن إذ نجتمع اليوم لتركيز الأسس الأولية لهذا الخطاب، فإننا لا نفعل ذلك من باب ممارسة الرياضة الذهنية أو المجادلة الأكاديمية بل إننا بصدد بلورة أداة من أدوات نضالنا.

خطاب يحمل التضامن مع نضالات النساء ويعيد الاعتبار لهن ولدورهن في صناعة التاريخ ويعترف بدورهن النضالي الرائد في كل حركات التحرر الوطني. كما يحمل المقاومة ضد كل أشكال قهرهن.

خطاب يتصدى للقوانين السائدة التي هي تعبير عن النظام الأبوي الذي صاغها، ولا يقبل بأقل من قوانين وضعية تعتمد المساواة بين الجنسين في كل المجالات وترتقي بأوضاع النساء القانونية بما يحقق الكرامة والمواطنة التامة والفعلية.

خطاب يحدّد موقفاً واضحاً من العنف المسلّط على النساء، لأنه من المسكوت عنه خاصة داخل العائلة.

خطاب يتناول قضية جسد النساء واستعادة ملكيتهن له،

ورفض الأطروحات التي تجعل منه تاجاً من الشوك على رؤوس النساء يتوجن ملكات في عالم الحريم والعورة.

خطاب آن أوان اشتباكه مع القضايا العامة التي وإن بدت منفصلة عن خصوصية قضايانا نحن النساء إلا أنها تلعب دوراً جوهرياً في صياغة الإطار الذي نمارس فيه حقوقنا أو تنتهك فيه هذه الحقوق.

يتضح من تلك النقاط أن الخطاب المنشود يؤكد على استقلاليته وواقعيته ونسويته في مواجهة خطاب أبوي سائد يعاني من إشكالية الفصل بين الفكر والواقع. وهو خطاب يسعى أيضاً إلى الخوض في مناطق المسكوت عنه (الجسد، العنف المنزلي)، والأهم أنه لا يعتنق أية مرجعيات جاهزة ولا يدخل في مساومة لتحقيق مكاسب. وبذلك يحقق هذا الشكل الهدف الرئيسي للنقد الحضاري على الصعيد النفسي والمعرفي وهو «الإطاحة بسلطة الأب (ولا أعني بالأب هنا الأب البيولوجي فحسب، بل كل من يحل مكانه في الفرد والمجتمع) الأمر الذي يستدعي الإطاحة بالخطاب الأبوي الذي يدعي امتلاك الحقيقة الكاملة، والإعلان أن الحقيقة ليست ملكاً لأحد، بل هي إجماع في سياق تاريخي متغير وملك للجميع. ويرمي هذا الطرح إلى اتخاذ موقف صدامي إزاء الخطاب الأبوي بأشكاله المختلفة» (**النقد الحضاري**، ص ٩٧). ربما تكون هذه هي المرة الأولى التي يتشكل فيها كيان نسوي عربي يطيح بمختلف الشرعيات والمرجعيات إطاحة كاملة ويعلن عن موقفه الصدامي بوضوح ليس من باب المخالفة المجانية أو لفت الأنظار، بل من باب

الاقتناع بأهمية إيجاد لغة جديدة على المستوى اللفظي والفكري بحيث يتم تجاوز الانفصام المجتمعي وتبعاته من انفصامات سياسية. والأهم هنا هو تجاوز الشبكة لتلك الفجوة التي يعاني منها المجتمع العربي بين الفكر والواقع، فنظرة سريعة إلى مختلف وثائق الشبكة والبرامج العملية للمنظمات العضوة توضح كيفية تحويل هذه الأفكار إلى واقع محسوس لا مهادن ولا مساوم بكل ما يتبع هذا من إشكاليات فكرية وممارسات قمعية من قبل السلطات، كما حدث في السودان وتونس.

وقد حددت ندوة تونس أولى الأهداف التي يجب إنجازها على صعيد تأسيس خطاب نسوي بديل، وهي تفنيد وتشخيص الخطابات السائدة في المجتمع العربي، وهو ما فعله عابد الجابري في مشروع تحليل الخطاب المعاصر. إلا أن عايشة سعت إلى قراءة تلك الخطابات لتحديد كيفية اشتباكها مع المرأة، بمعنى أدق قدمت عايشة قراءة نسوية للخطابات (الأبوية) السائدة التي تحول المرأة من ذات إلى موضوع، وقد أكدت ساما عويضة، المنسقة العامة للشبكة، في كلمتها أنه «لا يمكن لنا أن نعي حقيقة وضع المرأة دون أن نشخص الخطابات الموجودة، بهدف بلورة خطابنا الذي يعبر عن رؤيتنا ودراسة الاستراتيجيات اللازمة لجعل هذا الخطاب مسموعاً ومؤثراً»، ثم حدّدت الآليات التي ستتم بها قراءة الخطابات السائدة فلا يتحول الأمر ـ كما هو معتاد ـ إلى مجرد هجوم وصراخ. وبذلك إذا كانت بشرى بلحاج قد قامت بتوصيف الخطاب البديل، فإن ساما عويضة قامت بتوضيح المناطق التي سيتم عبرها تحليل الخطابات الأبوية المهيمنة

مما يجعل تأسيس خطاب نسوي بديل مبرراً ومنطقياً. تركز هذه المناطق التحليلية على:

١) علاقة الخطابات السائدة بالتحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تشهدها المنطقة.

٢) علاقة الخطابات السائدة بالفكر السلفي الذي يتخذ النموذج العربي الإسلامي إطاراً مرجعياً وحيداً له.

٣) علاقة ذلك بنمو الظاهرة التي يطلق عليها أصحابها «الصحوة الإسلامية».

٤) علاقة ذلك بصراع الحضارات والعلاقات السائدة ما بين الشمال والجنوب.

٥) كيفية توظيف الخطابات المختلفة في المناهج الدراسية والإعلام.

٦) الطريقة أو الطرق التي يتم فيها تأويل الخطاب من قبل «العقل العربي».

لا يعني كل هذا سوى تقديم أسلوب جديد للقراءة ـ (جديد على المجتمع العربي) ـ فهي قراءة نقدية واعية مختلفة عن «القراءة الناعسة (اللاواعية)» (**النقد الحضاري**، ص ٢٨) أو هي القراءة التشخيصية بتعبير ألتوسير وعابد الجابري. إنها قراءة تعمد إلى إعادة التفكير في كل المدلولات النمطية للخطابات الأبوية التي تقولب المرأة وتحد من أدوارها وتعزلها عن نسق اجتماعي معقد. وهي خطابات أبوية تكرس لغة أبوية «إذ إنها بانغلاقها على نفسها وتمسكها بأنماطها وأشكالها التقليدية، تحمي نظاماً (فكرياً) يرفض التغيير ولا يقبل إلا ما ينسجم مع

قيمه وأهدافه ومعانيه» (**النقد الحضاري**، ص ٢٩). وبهذا قدمت عايشة قراءة نقدية تحليلية لمختلف الخطابات السائدة، حتى تلك التي قد تبدو ظاهرياً منصفة للنساء. فمثلاً تناولت سناء بن عاشور «نسوية الدولة» ـ والمقصود هنا تونس. فعلى رغم كل ما يقال من التقدم الذي أحرزته المرأة في تونس عبر مساعدة السلطة الرسمية إلا أن القراءة التي قدمتها سناء بن عاشور أظهرت الضربة القوية التي تم توجيهها للحركة النسوية من قبل الدولة عبر تحديد الأدوار وإعطاء الحق لذوات متكلمة بعينها. كما تناولت عايدة سيف الدولة موقع المرأة على برامج أحزاب اليسار في مصر مظهرة بذلك الصورة الحقيقية لليسار الأبوي الذي يوظف المرأة لخدمة مصالحه ولا يشتبك مع قضاياها الحقيقية.

إن الإطار الفكري الذي تأسست عليه شبكة عايشة (الميثاق) والخطاب النسوي البديل الذي تسعى إلى تأسيسه هو أحد الترجمات العملية الواضحة لمفهوم النقد الحضاري الذي تناوله هشام شرابي تفصيلياً. ولا بد من التأكيد في النهاية أن النقد الحضاري الجذري الذي يدعو إليه شرابي لا يستطيع بحد ذاته تحقيق أي شيء على صعيد الممارسة المباشرة كما أنه ليس مجرد «ثورة» على النمط القديم، بل إنه «يوفر تمهيداً فكرياً واجتماعياً للأرضية المطلوبة لإقامة البنى البديلة. ولا يتم هذا إلا بعملية نقدية مباشرة للبنى التقليدية (الأبوية) القائمة في أنواعها كافة» (**النقد الحضاري**، ص ٢٥). وهو ما أراه متحققاً في شبكة عايشة ـ منتدى النساء العربيات، وفي الاستراتيجيات الفكرية التي تصوغ بها خطابها البديل.

من الوضعية إلى ما بعد الحداثة

د. جميل قاسم
باحث وكاتب لبناني

كشفت مرحلة ما بعد النهضة ـ حقبة السبعينيّات تحديداً ـ عن غياب عقل كلي يحتكم إليه العرب، كمرجعية نقدية، إذ لم يؤشر نقد النهضة إلى نهضة نقدية، وظل طرح الإشكاليات من طبيعة ثنائية، تقوم على حكم القيمة في قيمة الحكم، وسيطرة النزعات الإيديولوجية على النظرات التحليلية ـ التركيبية، والنقدية التفكيكية، ثابت/متحول (أدونيس) مادي/مثالي (عبد الله حنا) عقلي/إيماني (هشام شرابي). وهذه الدراسات التاريخية بمجملها تقوم على منطق التطابق والتناقض وحكم القيمة الذي لا يجد الغيرية في الهوية، والدلالة والقيمة والتعدد في الذات والذاتية، كمنطق الاختلاف.

وعلوم الإنسان المتطورة أسهمت في تطور علم التاريخ، فصار التاريخ مع الانقلاب الذي أحدثته مدرسة الحوليات في

بداية القرن العشرين، يهتم بالنشاطية المركبة للحدث التاريخي، برؤية علومية وفروعية متعددة.

كما فرضت البنيوية، في الستينيّات وما بعدها، نظرتها على علم التاريخ، فدخلت الطرائق الأثنولوجية والألسنية، وعلم السيمياء، والدلالة إلى علم التاريخ بغية سبر معقولية الأحداث الدلالية فيما يتعدى مظاهر الحدث المباشر، وفيما يتعدى الرؤية الوضعية والتاريخوية الوقائعية التبسيطية.

وأصبح التعاطي مع الفكر يقوم على أساس وصفي (ظواهري) يضع المقالات الفكرية بين مزدوجين، ويتعامل معها على أساس معرفي وعلمي وأكاديمي، دون ادعاءات قبلية أو بعدية، انطلاقاً من الأبعاد الوصفية المجردة والمتجردة، كيما يأتي الحكم محكماً، على مستوى المقاربة المنهجية على الأقل، بمنأى عن الإسقاط الإيديولوجي والبسيكولوجي.

وهناك جملة من المناهج التي تتعاطى مع الفكر والمفكرين وانطلاقاً من مبدأ التجريد الظواهري، أو إعادة الكتابة للمكتوب وغير المكتوب (اللامفكري فيه) في مجال الكتابة ـ القراءة التاريخية، أهمها المناهج الظواهرية (الفينمولوجية) والأركيولوجية (آثارية المعرفة) والبنيوية.

البنيوية أولاً: لأنها تتعاطى مع الفكر انطلاقاً من إشكالية البنية و«موت المؤلف» أي التعاطي مع النص بغض النظر عن المؤلف وتاريخه الشخصي والاجتماعي والبيئي إلخ.. وهذا يصح في مجال القراءة الأنتروبولوجية للفكر الديني والأصلاني، و«البدائي» (ما قبل ـ الحداثوي).

والمنهج الظواهري ثانياً (لأنه يتعاطى مع الحقائق، بوضعها بين مزدوجين) فتكون الحادثة أو المفكر أو المقالة أو المقولة بمنأى عن الإسقاط البسيكولوجي القبلي والبعدي، بحثاً عن حكم موضوعي مناسب، ولا نقول مطابق، لأن الحكم لا يكون كلياً ومطابقاً إلا في الظواهرية المتعالية، وليس في الظواهرية الأمبيرية، التي تنطلق من الواقع إلى الحكم الماهوي، وليس من الحكم الماهوي إلى الواقع، في الذهاب إلى الأشياء «مباشرة» بالمعنى الابستمولوجي، وهذا مجال الدراسات الدقيقة، المنطقية والأفهومية، والابستمية (المحكمة).

والمنهج الأركيولوجي، كما هو وارد في كتاب «حفريات المعرفة» لميشال فوكو، وهو المنهج الذي ينطلق من معالجة تاريخ الفكر باعتباره مقالة ـ مادة، أي ينطلق من المقالة إلى المقولة أو المفهوم في البحث عن الأبعاد الآثارية (الأركيولوجية) في حفريات المعرفة، وحفريات المعرفة لا تنحصر في إناطة الخطابات بخصوصياتها، بل لا يمكن إرجاع هذه الخصوصيات إلى شيء آخر غير الخطاب باعتباره خطاب ـ موضوع Thèse objet ـ، وهو منهج، كالمنهج البنيوي، لا يهمه الذات المبدعة ودورها بل يسعى إلى تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها، إنه ليس أكثر من كتابة ثانية أو إعادة كتابة للمكتوب.

ويأتي أخيراً المنهج التفكيكي، ليبحث في الجوانب اللامفكر فيها، في الفكر، عن غيبوية المعنى في الدلالة،

والإشارة والعلامة، وليس عن حضورها، وهو مجال علم الدلالة الهرمنطيقية، والسيميائية في الفكر.

وكل هذه المناهج، تندرج في إطار نظرة موسوعية، تعددية، وتبادلية لتاريخ الأفكار. وغياب هذه النظرة المنهجية ـ الموسوعية هو الذي أوقعنا، في مجال تأريخ الفكر العربي في النزعة التبسيطية، من الكتابة حول «ابن رشد والرشديات» التي أرخت لابن رشد تأريخاً إسقاطياً، حمّلت ابن رشد حمولات النزعات الحواضرية (إسقاط الحاضر على الماضي) أو الماضوية (إسقاط الماضي على الحاضر) أو الاستقبالية (إسقاط الحاضر والماضي على المستقبل)، وحتى التأريخ لعصر النهضة، حيث يظهر مع التأريخ التبسيطي المعتمد على القراءة المعيارية المسبقة للفكر، أن الطهطاوي كان مثلاً يُعَد رائداً للفكر الليبرالي، بالمعنى الحديث للمحمول الليبرالي، مع أن المقالة الطهطاوية كانت مقالة محايرة، تقرن الأصولية الدينية، والنظرة الأبوية، بالمصطلحات الحديثة.

وهذا الأمر هو الذي يفسر أيضاً أن ثمة أفكاراً محددة وبارزة في الخطاب العربي كالداروينية، والفابيانية، تجد أصولها في نظريات تدعو إلى الإمبريالية والاستعمار، باسم الصراع من أجل البقاء، وإرادة القوة، وكيف كان داعية المادية التطورية، شبلي الشميل، يدافع عن «الإصلاح» الإنكليزي برعاية كرومر باسم التقدم وصراع البقاء، وسيادة الأقوى، وكيف رأى هذا المفكر التطوري، أن منطق التطور البيولوجي، استناداً إلى علم الحيوان (الزولوجيا)، يقضي بكون المرأة أدنى من الرجل في معراج التطور.

كما تبين أن داعية العلمانية التسامحية التي ترفض المفاضلة بين الأديان ـ فرح أنطون ـ قد دعا إلى المفاضلة بين الرجل والمرأة. وكان تقليدياً في موضوع المرأة، في دعوته لبقائها بين جدران المنزل، وإقصار وظيفتها على «التربية» البيتية، واعتبار أن عملها هو في داخل البيت وليس في خارجه، مع ما ينطوي عليه هذا الموقف من نزعة محافظة.

وهذا الأمر يستدعي نقد المصادر التاريخية عند المؤرخين العرب، النمطية والإيديولوجية والمعيارية.

من المصادر الإيديولوجية، د. كتاب عبد الله حنا، **الفكر العربي في سوريا ولبنان**، وهو مؤرخ ماركسي، يقرأ الأعمال والأبحاث الفكرية انطلاقاً من مقولات ماركسية، قبلية، تبحث عما هو مادي في فكر النهضة، انطلاقاً من مقولة أولوية المادة على الوعي، والموضوعي على الذاتي، والبنية التحتية (علاقات الإنتاج المادية)، على البنية الفوقية (الوعي ومشتقاته الفكرية والروحية والدينية).

ومن المصادر الوضعية الثنائية في فكر النهضة، هشام شرابي في كتابه **المثقفون العرب والغرب**(١) وهو صاحب رؤية تصنيفية وثنائية تدرج المثقفين في قسمة ثنوية (مثقفين مسيحيين ومثقفين مسلمين) وتقسم الثقافة إلى «نزعة تحديثية» و«نزعة تقليدية»، غير مطابقة، ولا مناسبة، بدليل أن خير الدين التونسي

---

(١) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، دار نلسن (الطبعة الخامسة)، بيروت ١٩٩٩.

وأحمد لطفي السيد وقاسم أمين لا يمكن إدراجهم في خانة المفكرين الإسلاميين، وتظل تسمية «العلمانية الإسلامية» التي يدرجهم في إطارها ملتبسة لا تعبّر عن مشارب واتجاهات هؤلاء المفكرين الليبراليين.

كما أن القسمة الثنائية بين الاتجاه التحديثي والاتجاه التقليدي غير كافية، والدليل على ذلك أن فرح أنطون كان «تقليدياً» في موضوعة المرأة مع كونه إنسانياً في الفكر والسياسة أي «تحديثي». كما أن محمد عبده كان تطورياً في نزوعه الإصلاحي وأشعرياً ومالكياً محافظاً في الفكر. كما أننا نجد أن الطهطاوي، الأفغاني أو الكواكبي وعلي عبد الرازق، من جهة أخرى، تقليديون في الفكر الديني، تنويريون (تحديثيون) في المجالات الإصلاحية والتربوية والسياسية. الأمر الذي يستدعي إخضاع القراءة للنص وليس النص للقراءة المعيارية «الخارجية»، بعيداً عن النظرة الثنائية الوضعية (عقلية ـ إيمانية).

أما كتاب ألبرت حوراني **الفكر العربي في عصر النهضة** (أو في العصر الليبرالي حسب الأصل الإنكليزي) فهو مرجع هام من حيث التأكيد على النسبية التاريخية في قراءة عصر النهضة، لكنه يختزل الفكر النهضوي إلى اتجاهات نمطية عامة تظل بحاجة إلى الإحاطة النقدية الاستحضارية Eidètique بتفاصيلها الجزئية وتمفصلاتها، وهي تفاصيل خاصة لا تقل أهمية عن التفاصيل العامة[1].

(١) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**. دار نوفل، بيروت، ١٩٩٧.

لقد كانت «النهضة الثانية» وليدة حالة من التثاقف العامة الخاضعة لموازين وإرادات القوى التاريخية، واقتصرت فيها ترجمة الثقافة على ثقافة الترجمة، في عملية التراسل مع التراث، والتواصل مع الفكر الغربي. والسؤال الذي يبقى قائماً: هل يعبّر تاريخ النهضة عن نهضة التاريخ، هل قامت في خلال هذه الحقبة عملية مماثلة أو مكملة لمباشرة الطبيعة في النهضة العربية ـ الإسلامية، أو النهضة الغربية في تأكيدها على الإنسان كمعيار للقيمة والمعنى، والعودة إلى الطبيعة؟ هل أعطت مفهوماً جديداً للإنسان، للعقل، للتقدم، للدولة والسياسة، للفرد والجماعة؟ هل توصلت إلى تعبير عقلي مطابق لوجودها، إلى عقل كلي يحتكم إليه العرب كمرجعية نقدية حديثة؟ تلك هي الأسئلة التي تتطلب نهضة النقد في عملية نقد النهضة والتأريخ لها.

والمفارقة أن هشام شرابي في مقدمته للطبعة الجديدة للكتاب دار نلسن يخصص هذه المقدمة للحديث عن الاتجاهات الجديدة التي تتعارض مع رؤيته الأصلية، وخاصة في حديثه عن خطاب ما بعد ـ الحداثة في طرحه لأسلوب جديد في النظر يقوم على التعددية العقائدية وتساوي التفسيرات المختلفة التي تنشأ ضمن سياقات زمنية وجغرافية متغيرة. ومن هذا المنظور لا يعود الخلاف محصوراً بين تفسير تراثي «لا يتفهم لغة العلم الحديث»، وآخر علماني عصري، بل بين تفاسير مختلفة، منها ما يقدمه الباحث المتحرر العالم، ومنها أيضاً ما يقدمه القارىء «المسلم المقلد». ويقول إن القطيعة الفكرية التي غرسها نيتشه في القرن التاسع عشر ورعاها هيدغر وفوكو في

القرن العشرين والتي يدعو إليها (أركون والجابري ومطاع صفدي وآخرون) إنما تقضي بتحرر العقل واكتشافه لقدراته المستقلة وتمكنه من التعبير عن تأويلاته للواقع بلغة جديدة وإطار فكري حديث.

كما ينتقد المقاربة «العملية» (العلموية) الساذجة التي تستبدل الفكر الديني بفكر يقوم على العلم الحديث.

ويدعو إلى مقاربة علمانية جديدة (بعكس المقاربة التوفيقية التي تفرق بين المعتقد الشخصي (الفلسفي والديني) وبين الالتزام الاجتماعي السياسي وتجعل موضوع الدين والمعتقد الذاتي مسألة نظرية (أنطون سعادة في كتابه **الإسلام في رسالتيه المحمدية والمسيحية**). رغم هذا لا نجد هذه اللمحات النقدية الجديدة إلا في المقدمة، دون تغيير أي كلمة في طبعة الكتاب الأصلية الصادرة عن دار النهار، أي على هامش الكتاب وليس في متنه الأصلي.. ما خلا الهوامش التي نقلها الكاتب من آخر الكتاب إلى هوامش الصفحات الداخلية..

ما بعد الوضعية

قد يعتبر كتاب **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر** هو الحلقة الضائعة بين موقف المفكر الوضعي القديم القائم على منطق التضاد الثنائي، وموقفه الجديد القائم على منطق الاختلاف التعددي. إذ نشهد في هذا الكتاب تطوراً إيجابياً في قراءات الدكتور شرابي، تشمل خطابات ما بعد الحداثة الأنوارية الجديدة، والتناص الأدبي، السيميائي، والمقاربة التفكيكية النقدية للموضوعات.

وبدل الرؤية القديمة القائمة على ثنائية وضعي ميتافيزيقي وإيماني وعقلي، نجده في هذا الكتاب ينطلق من رؤية تعددية في قراءة النص، ويرجع الفكر إلى منطق العصر بالدعوة إلى الحوارات الأفقية بين فئات وجماعات ومؤسسات المجتمع المدني. ولا تعود النزعة العلمانية في هذا الفكر تعني اللادينية أو نفي الإيمان والقيم الدينية (التي تغذي حياة قطاعات واسعة من الجماهير الشعبية) بل ترمي إلى فصل ما هو اجتماعي وسياسي ومحسوس عما هو روحي وسماوي ومجرد.

ومع ذلك لا يزال شرابي يحتفظ بلوحة مقولاته الشهيرة حول التعارضات ما بين النظام البطريكي، الأبوي والرعوي، ونظام الحداثة، وفيه تتعارض المعرفة القائمة على العقل والمعرفة القائمة على الفكر الأسطوري، والتضاد بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية، والتعارض بين اللغة العلمية والحقيقة الدينية، والتعارض بين اللغة التحليلية واللغة الخطابية، هذا مع العلم بأن فلسفة ما بعد الحداثة لا تقوم على التعارض والتضاد، والتناقض، والصدقية العقلية، وإنما على الاختلاف والفوارق، والغيرية، والمعرفة العملية، الإشارية والدلالية.

ونحن نجد في البنيوية مثلاً، إعادة اعتبار للفكر الكلي الأسطوري (الميثي)، من خلال إعادة التأكيد على القيمة الرمزية المحددة للقيمة العقلية، ومن خلال «النصاب» و«السياق» و«البنية» و«الرموز» code المحددة للمعرفة، وهي معرفة عقلانية لاتمركزية، تذهب إلى الأشياء «مباشرة» بحثاً عن المعنى والمغزى في «المعاش» الظواهري، والرمزي، والدلالي.

كما نجد التحليل النفسي يعود إلى الأسطورة، الأصلية، لمعرفة الأبعاد السحيقة اللاواعية للنفس الإنسانية، حيث يمتزج المعقول باللامعقول، والعقلي بالميثي (الأسطوري).

كما أن اللغة بمنظور ما بعد الحداثة، أصبحت ترى إلى الوجود ليس فقط باعتبار اللغة «لغة الكينونة» بل باعتبار الكينونة، هي نفسها «كينونة لغوية» كما يرى غادامير، وبهذا يصبح البحث عن الدلالة والمعنى في حل مركزية العقل وشموليته.

والمفارقة أن الدكتور شرابي يخالف، هو نفسه، هذه النظرة الثنائية، الواردة في «لوحة المقولات» فيقول في مقدمة كتابه: إن النظرة الدينية للوجود لا تختلف عن النظرة العقلية، وإن لكل منهما لغته الخاصة وإطاره الفكري الخاص، وإن الفارق بينهما هو كالفارق بين الشعر والحساب، ويقول في مكان آخر أن قراءة النص تضاهي في أهميتها كتابة النص، ويدعو إلى لغة نقدية جديدة بنيوية وسيميولوجية وتفكيكية. وينقض اللغة التقليدية (البطركية) التي تقدم الكلمة على المعنى، والدال على المدلول، بالتعبير اللساني الحديث[١] وهو يرفض الخطابات المطلقة، ويدعو إلى استنباط فكر مبدع يجمع، في جدلية متنورة، الفكر الديني والفكر التفكيكي والفكر العلمي التجريبي على حد سواء، يرتكز على الحداثة والتعددية والديموقراطية[٢].

---

(١) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ص ١٤٠.

(٢) هشام شرابي، **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر**، دار نلسن، بيروت، (الطبعة الثالثة)، ٢٠٠٠، ص ١٥٠.

ماذا عن علاقة الذات بالآخر؟

يرفض الدكتور شرابي الاتجاهين: الغربوي والأصولي في الفكر العربي ويدعو إلى إقامة موقف نقدي مستقل. وهو في محاجاته مع المستعربين يرفض مقولاتهم المركزية الغربية، التي تنطلق من دونية الآخر (العربي) وفوقية الذات (الأوروبي).

ويستعرض د. شرابي، في المقابل، أطروحات الحركة النقدية العربية التي تقوم، بنظره، على أطروحة رئيسية مفادها أن المعرفة المنقولة أو «المستوردة» لا يمكن أن تحرر الفكر وأن تطلق قوى الخلق والإبداع، لكن استعراض د. شرابي لهذه الأطروحات وأصحابها (من أدونيس إلى عبد الله العروي، فأركون، فالجابري، فحسين مروة، فهشام جعيط، فالخطيبي، وحتى الطيب تيزيني) يظل خارجياً ولا يبين تمفصلات واختلافات هذه الأطروحات والأفكار من وجهة معرفية وأبستمولوجية.

وموقف د. شرابي من المدرسة النسوية (نوال السعداوي، وفاطمة المرنيسي، وخالدة السعيد وكتاباتهن) حماسي ويعوزه أيضاً تبيان الفوارق والاختلافات الخطابية. ورغم الاتفاق معه بصدد مشكلة الاغتراب المزدوج الذي تعاني منه المرأة في المجتمع العربي، بتعبير د. خالدة السعيد المرأة تعاني اغترابين: اغتراب طبقي واغتراب على صعيد البنية التحتية في نطاق الأسرة. فإننا نرى بأن القراءة التفكيكية ينبغي أن لا تهادن تمركزية الخطاب النسوي أيضاً، لا سيما في كتابات د. نوال السعداوي، التي تقوم على موقف نسوي تمركزي وثنائي (امرأة

ـ رجل) تكون فيه المرأة هي الأعلى، والرجل هو الأدنى، في رؤية جدلية تقوم على التضاد بين الذكورة والأنوثة.

ويطرح د. شرابي مشكلة العدالة بين الرجل والمرأة من زاوية الاستقلال الذاتي، وليس من زاوية «المساواة» وفي هذا مقاربة نقدية جديدة، تؤكد ـ أو هكذا يجب أن تكون ـ الفوارق الفردية وليس النوعية بين الرجل والمرأة. وفي هذا الموقف الأخير انسجام مع الدعوة لانبثاق خطابات مستقلة ترفض كل أشكال الهيمنة والتمركز ـ العقلي، والإيديولوجي، وترحب بالاختلاف والتعدد الفكري.

واطلاع د. شرابي على نظريات ما بعد ـ الحداثة صار واضحاً أكثر فأكثر، لا سيما في استعماله للتعابير القاموسية حول مركزية العقل logocentrisime، «جاك دريدا» أو «عالم الحياة»، أو «دنيا العيش»، حسب الترجمة ـ Lebens welt (هابرماز) أو مفهوم اللاوعي السياسي عند جيمسون Political Unconscious الخ. وخطاب ما بعد ـ الحداثة يتميز عن الحداثة (العقلية والإنسية) باعتبار الحداثة البَعْدية تتحدد بذاتية الحداثة، في جدة الخلق والابتكار والإبداع الذي يقوم عليه الموقف الحداثوي. لكنه (شرابي) يجد بأن خطاب ما بعد الحداثة يقوم على «اللعب والحوار» ويعتمد في تعريفه هذا على الكاتب المصري إيهاب حسان الذي يعرّف هذا الخطاب بأنه خطاب يدعو في رفضه للقيم الأزلية، إلى التهكم والتوجه الفردي والعودة إلى الذات «في فكر لا يجد أمامه منفذاً إلا في الفكاهة والهزل واللعب، ورفض روح الجد، وفي تجذير الوعي الذاتي».. الخ.

وفي رأينا أن هذا التوصيف لفكر ما بعد ـ الحداثة يعبّر

عن رأي كاتبه لأن خطابات ما بعد الحداثة عند كتاب آخرين كجان فرانسوا ليوتار، وجياني فاتيمو، وهابرماز تدعو إلى حداثة جديدة تجدد المعنى والقيمة على أساس دلالي وليس على أساس عباري كلامي وهزلي ولغوي سفسطائي، وشتان ما بين تجديد المعنى ورفض روح الجد، والهزل. أما «اللعب» بالمفهوم النيتشوي، رائد لغة الاختلاف ما بعد ـ الحداثوية، فيعني تجاوز كل تطابق لغوي ـ مركزي، وأسلوبي، يقول نيتشه «أسلوبي يشبه اللعبة، التي تلعب بكل المتناظرات وتزدريها» وهذا يعني التأكيد على المختلف والمغاير.

يرى الدكتور شرابي أنه إذا كان بوسع الكتاب الغربيين أمثال دريدا، وليوتار ودولوز، أن يضعوا فكرة الالتزام السياسي، ويركزوا على الحوار النظري وقضايا الأبستمولوجيا، فإن المثقفين والكتاب العرب لا يسعهم السير في هذا الاتجاه إذا هم تمسكوا بمسؤوليتهم الوجودية والتاريخية، والتزموا بقضايا شعبهم ومجتمعهم. والحقيقة أن نظريات ما بعد الحداثة التي تقوم على تجديد الفكر والبحث عن اللامفكر فيه، بمنطق الاختلاف والمعنى والقيمة لا تتعارض مع الالتزام السياسي والاجتماعي لقضايا الإنسان والمجتمع والشعوب، في تحريرها للفكر السياسي من الدوغماطية والأدلجة والأصولية (العقلية والنقلية) بل هي قمينة وكفيلة بتجديد الخطاب السياسي في مجرى الحياة اليومية العملية والفعلية المعاشة.

هشام شرابي ناقداً حضارياً
نحن والغرب: سؤال التبعية والاستقلال

د. علي حمية
أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، لبنان

«النقد الحضاري» مصطلح استخدمه هشام شرابي حديثاً ليشير فيه إلى حاجة المثقفين العرب إلى خطاب نقدي جديد، أصيل ومستقل، يقوم على منهج جديد ولغة جديدة وآليات تعبير جديدة، بغرض تعرية الخطاب الأبوي السائد، في العائلة والدولة والمجتمع، كما في الفكر والسياسة والاقتصاد، وتفكيكه، نصاً وروحاً ولغة، وتدميره تدميراً تاماً ونهائياً. ويحدد شرابي الإشكالات والموضوعات التي تشكل مادة الخطاب الجديد بما يلي:

أولاً: الإشكالات والموضوعات التي يتجاهلها الخطاب الأبوي التقليدي ويرفض مجابهتها والتفكير بها كقضية المرأة، وقضية التراث، والأصولية الدينية.

ثانياً: الإشكالات والموضوعات التي يجب إعادة النظر فيها، كمشروع النهضة العربية: أصالته وجدوله والهيمنة الأوروبية العسكرية والسياسية والثقافية في القرنين الماضيين وتداعياتها المستمرة.

ثالثاً: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمنطقة في شكليه الكياني المحلي والقومي العام والتحولات الإدارية والمؤسسية من (بيروقراطية الدولة، الجيش، النظام البرلماني، الإصلاحات التكنولوجية)..

أما على الصعيد التقني فيركّز الخطاب الجديد على تغيير أساليب البحث والكتابة السائدة، وذلك بالإقلاع عن السرد والوصف التقليدي السائد في الخطاب الأبوي واستبدالهما بأساليب التحليل والتفسير الناقد.

نحن والغرب:

تشكل قضية الهيمنة الأوروبية العسكرية موضوعاً من موضوعات النقد الحضاري التي يدعو شرابي المثقفين الجدد إلى مراجعتها.

كيف ينظر شرابي إلى هذه الإشكالية وكيف يمكن تطبيق منهجه، في النقد الحضاري، على هذه القضية الجوهرية؟

بداية، يعزو شرابي الهجمة الغربية الشرسة على العرب، على إبقاء العالم العربي في دائرة الاتهام والحصار الجائرين، على الرغم من افتقاره إلى مبررات حقيقية لسياساته العدوانية وبطلان تهمه المزعومة ضد العرب، إلى أمرين:

الأول: التأكيد على تبعية العرب الكاملة للغرب بزعامة

الولايات المتحدة الأميركية من جهة، واستحالة خروجهم من التبعية إلى الإستقلال، من جهة ثانية، وكأن التبعية أمر إلهي أو طبيعي، لا مندوحة عنه ولا سبيل إلى تغييره.

الثاني: تبرير السياسات العدوانية التي ينتهجها الغرب ضد العرب ومجالهم الحيوي، في آسيا وأفريقيا، بحجة «تهديدهم» للحضارة الغربية والسلام العالمي «المولجة» أميركا، استبداداً، بحمايتهما واستقرارهما.

هذه النظرة الغربية المتعالية إلى العرب تجد جذورها التاريخية في العلاقات المتوترة التي نشأت بين العرب والفرنجة، على ضفتي المتوسط، في العصور الوسطى والحديثة، والتي شكّلت الحملة الفرنسية العسكرية إلى مصر وسورية في أصيل القرن الثامن عشر، وقبلها حروب الفرنجة على سورية المعروفة بـ«الحملات الصليبية»، وصنوها الفتوحات العربية/الإسلامية في جنوبي القارة الأوروبية، شكلت محطات فاصلة في التاريخ السياسي والعسكري لشعوب أوروبا وشرقي المتوسط. هذا، حتى لا نرجع القهقرى في التاريخ إلى الفتوحات الكنعانية/ السورية لحوض البحر المتوسط، وحروب قرطاجة ضد الأمبراطورية الرومانية، على مدى قرنين من الزمن.

إن السمة البارزة لهذا التاريخ المتوتر بين العرب والفرنجة، كانت سمة الحروب الاستعمارية من جانب الغرب الأوروبي، وقد حفظ التاريخ لنا بعضاً من صفحاتها غير المشرقة، تلك الصفحات التي تتكرر مشاهدها، أمام أعيننا، اليوم، في فلسطين والعراق ومناطق أخرى من العالمين العربي

والإسلامي. في حين كانت محاولات الاتصال بالغرب الأوروبي، من جانبنا، تتّسم، في معظمها، بالطابع السلمي، الثقافي والتجاري، حتى حروب هنيبعل ضد الأمبراطورية الرومانية لم تشذّ عن هذه القاعدة النبيلة!

غير أن هذا التصادم بين الغرب الأوروبي والشرق العربي، على ضفتي المتوسط، على مدى قرون بصرف النظر عن الأشكال التي تمّ بها، أو الغايات التي توسلها، أو النتائج التي حققها، لم يكن، برأي شرابي احتكاكاً عرضياً، موقتاً Accidentel، عابراً في التاريخ، بل لازم، على الدوام، تطور الأوضاع السياسية والاقتصادية في العالمين: الأوروبي والعربي، وأصبح ضرورة من ضرورات التطور الإنساني العام، نظراً للثقل المادي والمعنوي اللذين مثّلاه هذان القطبان الكبيران، على الصعيد العالمي، من جهة، وللمستوى الثقافي/الحضاري اللذين بلغاه، منفردين تارة ومتعاونين تارة أخرى، والذي ترك بصماته الإيجابية على مجرى التمدن الإنساني، من جهة ثانية.

هذه اللمحة السريعة لحركة المدّ والجزر، في العلاقات المتقلبة، بين العرب والفرنجة، على ضفتي المتوسط، والتي لم يماثلها، في أهميتها وتشابكها ونتائجها، علاقات أخرى، في التاريخ، القديم والحديث، أملت وتملي علينا باستمرار السؤال التالي: كيف قرأ ويقرأ مثقفونا العلاقة بالغرب، وخصوصاً في مستوى التبعية التي تبقى السمة الأكثر سلبية في هذه العلاقة، غير المتكافئة؟ وكيف السبيل، اليوم، أمام تعاظم النفوذ الغربي في المنطقة العربية، وتشابك المصالح بين الأمم والشعوب على

امتداد العالم كله، وثورة الاتصالات والعولمة التي تجتاح الكرة الأرضية بشكل مذهل.. كيف السبيل إلى ابتداع تصور جديد يعيد صياغة هذه العلاقة ويؤدي، من جهة، إلى إنهاء عهود التبعية والهيمنة البغيضة، وإلى التأسيس، من جهة ثانية، لتعاون إيجابي خلاّق بين الطرفين المتجاورين، تعاون قائم على احترام أحدهما الآخر، والاعتراف بحقه في الاستقلال والسيادة والتقدم؟

في تحليله لإشكالية وعي الذات (القومية) ووعي الآخر، (الغربي) في الخطاب العربي المعاصر، وجواباً على سؤال: كيف نفهم ذاتنا، وكيف نفهم الآخر، الغربي، المهيمن، يميز شرابي، في كتابه **النقد الحضاري**[1] دار نلسن، بيروت بين ثلاثة نماذج معرفية حكمت، في المئة سنة الأخيرة، نظرة النخب العربية، وخصوصاً في مصر والهلال الخصيب، إلى نفسها، وإلى الآخر: هي النموذج البطركي التقليدي، والنموذج البطركي الحديث والنموذج النقدي الجذري!

في عرضه لخطاب الوعي، في **النموذج الأول**، يرى شرابي أن هذا الخطاب تميز بمفاهيمه التقليدية الجاهزة عن الآخر، والتي ترمي إلى تأكيد العقائد والقيم الموروثة والحفاظ عليها. ويقصد شرابي بالنموذج الأول أصحاب الدعوة إلى الدولة الدينية المرتكزة إلى الشريعة الإسلامية بوصفها شريعة إلهية سامية،

---

(١) هشام شرابي، النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر، بيروت، دار نلسن، ٢٠٠٠.

شريعة أرست جملة من المفاهيم والمعايير والقيم الكلية الصالحة، برأي أصحابها، لكل زمان ومكان!

ولذلك لا تعرف الذات الجماعية نفسها، بحسب هذا النموذج، إلا من «خلال مقولات تهديد لوجودها»[١] ومرد هذا الخطاب التقليدي في فهم الآخر هو أن الذات الأبوية، المحافظة، لا يمكن أن تثبت هيمنتها إلا بنفيها الآخر أياً كان هذا الآخر، سواء كان الآخر الخارجي (أوروبا أو الغرب أو سواهما) أو الآخر الداخلي (الحركات الإصلاحية: القومية والليبرالية وحتى الإسلامية).

ويتميّز **النموذج الثاني**، نموذج الوعي البطركي الحديث، في سعيه المستمر للتوفيق بين التراث والحداثة، وبين الماضي والحاضر، وبنزعته المتقربة إلى الغرب، ورغبته الجامحة في التمثل به في عدة نواح[٢]. ويشير هشام شرابي هنا إلى بعض الحركات السياسية، القومية في مظاهرها وأشكالها والقطرية «الكيانية» في أفعالها وسياساتها، تلك الحركات التي ورثت الاستعمار الغربي، الفرنسي والبريطاني، بعد رحيله وأنشأت الدولة «الاستقلالية» التي كرّست التجزئة السياسية الاستعمارية وحالت، حتى الآن، دون نشوء الدولة القومية العلمانية الحديثة. وما نشاهده، اليوم، برأيه، من حداثة في الأشكال والمظاهر، على صعيد الدولة ومؤسساتها وأجهزتها، وفي بعض البنى التحتية، في بلدان النفط وإماراته العربية، هو أصدق دليل!

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٧.

فالمظاهر في هذه الدول حديثة، برّاقة، يخيّل للناظر إليها من بعيد، من دون معرفة مسبقة بأحوالها، أنها في مصاف الدول المتطورة في حين أن هذه المظاهر البرّاقة تخفي وراءها الحقيقة المؤلمة، وهي أن عقلاً عتيقاً، متخلّفاً وجامداً يقبع داخل هذه البنى والمؤسسات المدعوة بـ«الحديثة».

ويعزو الدكتور شرابي هذا الموقف البطركي الحديث من الغرب، عنيت موقف المتشبه أو المقلّد. من جهة، وموقف المساوي أو الند، من جهة ثانية، إلى الشعور بالنقص، والرغبة في الظهور بمظهر التساوي بالنسبة للآخر الغربي. هكذا، إذاً، يجب أن نفهم هذا التأكيد الدائم في الخطاب البطركي الحديث على «الماضي التليد» للشرق وشعوبه وإنجازاتها الحضارية، من جهة، وعلى «إفلاس» الغرب المعاصر وفقره الأخلاقي، من جهة ثانية، ولذلك، تصبح المدنية الغربية الحديثة الموصوفة، تحقيراً، من قبله بالمادية، تصبح بحاجة ماسة إلى الشرق «المكتنز» قيماً وأخلاقاً، لإنقاذها من «الإفلاس» الروحي والمناقبي، على حدّ زعمه.

ولكن المنهجية البطركية الحديثة، برأي شرابي، لا تختلف كثيراً عن المنهجية البطركية التقليدية المحافظة لأنها، مثلها، تنهض على ميتافيزيقا أساسها الحقيقة الدينية الكلية، الشاملة، التي لا تقبل التشكيك بها أو النقد لها. فالدين، في كِلا الخطابين، التقليدي والحديث، مصدر التشريع، ومركز القوة والندّية في مواجهة الآخر: الداخلي والخارجي على السواء.

النموذج الثالث والأخير لخطاب الوعي العربي إزاء إشكالية

العلاقة بالغرب، هو نموذج جديد نسبياً، يسميه الدكتور شرابي بالوعي النقدي الحديث، والذي نهض برأيه في الثمانينيّات من القرن العشرين، وخصوصاً في المغرب العربي، وفي أوساط المثقفين العرب، المنفيين والمهاجرين في الخارج. ويتوقف شرابي عند المثقفين المغاربة، في شمال أفريقيا، الذين يتميزون، برأيه، عن المثقفين العرب في المشرق، بجدّيتهم واتصالهم الوثيق بالثقافة الغربية الأوروبية نتيجة لقرب بلدانهم من أوروبا الغربية، ممّا مكّنهم ـ ويمكّنهم باستمرار ـ من الاطلاع المباشر، أولاً بأول، على مناهجها الغربية ومدارسها الفلسفية وتقنياتها.

ويتميز هذا الوعي النقدي عن النموذجين السابقين، المحافظ والحديث. بنزعته نحو الاستقلال والعلمانية من جهة، وبانفتاحه للآخر الغربي، ومحاولته إيجاد أسس للتفاعل المعرفي مع الآخر، واستيعاب مفاهيمه المعرفية ونماذجها وأنماطها، من جهة ثانية.

ولكن الدكتور شرابي يأخذ على هذا الوعي النقدي الحديث أنه، على الرغم من نزعته الاستقلالية، محكوم في نظرته إلى نفسه وإلى الغرب بثلاثة اتجاهات فكرية غربية: أنجلو أميركية، وماركسية أوروبية، وبنيوية تفكيكية لاتينية. ولذلك يكون هذا الفكر النقدي العربي الحديث، في بنيته ولغته ومفاهيمه، انعكاساً للتيارات الفكرية الغربية الثلاث فيما ندر. إن هذا الفكر النقدي الحديث يفهم الآخر الغربي ويفهم ذاته من خلال الأنماط والمفاهيم الغربية ذاتها. وهنا مقتله! وهو على الرغم من تجاوزه للخطاب البطركي التقليدي والحديث، لا يزال

عاجزاً عن التنظير النقدي المستقل، وعاجزاً بالتالي، عن طرح مقاله النقدي الأصيل!

ينتهي الدكتور شرابي من هذا العرض لأشكال الوعي للذات وللآخر في الخطاب العربي المعاصر إلى القول: إن الحاجة تصبح ملحّة إلى التأسيس لخطاب نقدي جديد مستقل، يتجاوز، في لغته ومضمونه ومنهجه، الأنواع الثلاث التي مرّ ذكرها، عنيت الخطاب الأبوي التقليدي، والخطاب الأبوي الحديث، الخطاب النقدي التابع.

٢ ــ مقدمات لخطاب نقدي جديد:

قبل الشروع في تحديد معالم القول النقدي الجديد الذي يؤسس له الدكتور شرابي، يجدر بنا الانتباه إلى جملة من الوقائع التي أصبحت برأيه مسلمات لا يستقيم التفكير والعمل بدونها، ونذكر منها على سبيل المثال، أربعاً:

الأولى: إن الثقافة الغربية الحديثة التي هي، في حقيقتها، ثمرة ثقافات قومية متعددة، شرقية وغربية، أصبحت ثقافة عالمية مسيطرة لا يمكن تجاهُلها أو العيشُ خارجها. وهي ثقافة ما يمكن وصفه بثقافة «القوة والاقتدار» على حد تعبير الدكتور شرابي. وهذا يعني أن لا مهرب لنا، كما أن لا مهرب لغيرنا، من الشعوب والثقافات، من الانفتاح، على هذه الثقافة التي ترمز إلى التمدن الحديث، والتفاعل معها، وإلا حكمنا، نحن وغيرنا، على أنفسنا، بالانعزال والموت المحتم. إنها ثقافة تتقدم بخطىً حثيثة ومذهلة، لا ترحم ولا تنتظر، كبيراً أم صغيراً، وتهمل كل من يتخلف عن السير في ركابها، أو اللحاق بها، وربما أنزلت عليه لعنتَها الأبدية.

الثانية: إن علاقات الغرب الأوروبي بالشرق العربي. بصرف النظر عن أشكالها وأدوارها وتطوراتها. أصبحت علاقات تاريخية لا انفكاك لها، بين عالمين متجاورين، على الرغم من فترات التوتر التي شهدتها، والمآسي الكبيرة التي تمخّضت عنها؛ وقد كانت هذه العلاقات على الدوام ضرورة من ضرورات التقدم الإنساني العام نظراً للنتائج الإيجابية، التي حملتها في شتى العلوم والمعارف والفنون، والتي دفعت بالإنسانية، أشواطاً كبيرة، في سبيل الترقي والنهوض.

الثالثة: إن التمسك، من قبلنا، بالأصالة والتراث، وأمجاد الماضي التليد، والسلف الصالح، دون نظر نقدي جدي إلى التراث الديني والفكري والسياسي يستبقي الصالح منه ويهمل الطالح، لا يفيدنا شيئاً إذا ما قررنا أن ننهض، وأن نحتل مكاناً لائقاً بنا بين الأمم. كما لا يفيد الغرب، في المقابل، مهما بلغ من قوة واقتدار، النظر إلينا، تارة، كإرهابيين يهددون السلام العالمي، وطوراً كأصحاب ثروات كبيرة نبدّدها بنظره في غير الصالح الإنساني العام، كما هو يفهم هذا الهدف السامي! فالعالم يجب أن يتسع لجميع ساكنيه، لأن الكل شركاء فيه، وليس لأحد أن يدّعي، وحده، الحق في تقرير ما هو أصلح للإنسانية.

الرابعة: إن الأصولية الإسلامية التي تحوّلت في الآونة الأخيرة، إلى أحزاب وحركات سياسية كبرى على امتداد العالمين العربي والإسلامي، في المنطقة الآفرو ـ آسيوية، لن تكون في المدى البعيد، على الرغم من الانتصارات الكبرى

التي حققتها ضد الهجمة الغربية وامتداداتها في المنطقة العربية، الرد الحاسم، على هذه الهجمة، وإن بدا للأصوليين وتياراتهم السياسية، أن الدين هو القاعدة الأساسية لتحصين الذات القومية وحمايتها من الآخر الغربي المتربص بها.

والآن: كيف السبيل إلى الخروج من التبعية إلى الاستقلال؟ ما هي شروط الخطاب النقدي الجديد الذي نحتاجه في مرحلة الانتقال هذه، وما دور المثقفين الحقيقيين في هذه المرحلة بالذات؟

ترى الدكتورة فهمية شرف الدين، وهي واحدة من الباحثات الطليعيات التي يشير إليها الدكتور شرابي في كتاباته، أن النظر من قبلنا في سمات العصر، ونحن ندخل الألفية الثالثة، لا بدّ أن يتم من زاويتين:

الأولى: العولمة حيث «نبني في أفقها ومعها مجموعة المعايير والقيم وأنماط السلوك الثقافية التي تشكل الإطار الفعلي للرؤى الجديدة للعالم».

والثانية: الخصوصية حيث «نبني في أفقها ومعها مواقف الدفاع عن الذات والرفض، مع كل ما تحمله هذه المواقف من إشكاليات تتعلق بتحديد أواليات الدفاع وأشكالها وتحديد مساحات الرفض وكيفيات صياغة الأهداف»[(١)].

وتنتهي د. شرف الدين إلى دعوة المفكرين العرب المهتمين بقضايا شعوبهم وقضايا العالم المعاصر إلى أن

---

(١) مجلة الفكر العربي العدد ٦١، شتاء ١٩٩٨، ص ٩٤.

«يتموضعوا في هذا العالم وبه ومعه، فيساهمون في إنتاج رؤى جديدة له وفي إنتاج تصورات جديدة للحياة الإجتماعية العربية تسمح بتشكيل البنى الذهنية وفق معطيات الخصوصية لكنها تنسجم، في الوقت نفسه، مع مناخ العصر وتعترف بالزمن الوضعي المتغيّر»[(١)].

إن دعوة الدكتورة شرف الدين المثقفين العرب إلى «التموضع» في العصر والعالم تمثل نموذجاً للخطاب النقدي العربي المعاصر الذي يشير إليه الدكتور شرابي ويصفه بالنموذج الثالث. ولكن هذا الخطاب النقدي، على الرغم من إسهاماته الكبيرة في تحليل أسباب تخلف المجتمع في العالم العربي، لم يتمكن من أن يتحرر تماماً من التبعية وذلك لاقتباسه ليس فقط مناهج الدراسة الغربية، بل حتى موضوعاتها أيضاً. وهكذا وقع في شكل جديد من التبعية هو ما يمكن تسميته بالتبعية المعرفية والمنهجية. لذلك فإسهاماته النقدية لأحوال المجتمع لم تأتِ جذرية، كما تصوّر أصحابه وأرادوا. وعليه لا يمكن الركون إليه تماماً أو الارتكاز عليه وحده، دون غيره من المناهج، للنهوض بخطاب نقدي عربي أصيل.

شروط الخطاب الجديد:

إن قيام خطاب نقدي جديد، يتجاوز في مضمونه ولغته ومنهجه النماذج الثلاثة، الآنفة الذكر، يلزمه مجموعة من الشروط تتركز، برأي الدكتور شرابي، حول الإشكاليات التالية:

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٠.

الأولى: لا يكفي للناقد العربي أو المثقف الذي يتنكب مهمة التأسيس للخطاب النقدي الجديد أن يعلن عن فشل الوعي البطركي القليدي ونهاية الوعي البطركي الحديث والمستحدث، إذا كان له أن يبدع ويستقل ويحدث التغيير الثوري المطلوب على صعيد الفكر والممارسة، كما على صعيد المجتمع والدولة، بل عليه أيضاً أن يتحرر من علاقة التبعية الجديدة للمدارس والمناهج الغربية، بصرف النظر عن مستوى هذه العلاقة وأشكالها ومقدار فعلها وتأثيرها.

الثانية: تحديد الإشكاليات الحقيقية الفعلية المنبثقة من الواقع، واقعنا نحن كشعوب وكمجتمعات لها خصوصياتها التاريخية كمشكلة التجزئة السياسية، والدولة الكيانية، والاستيطان اليهودي، والأصولية الدينية، والهيمنة، والتخلف الاقتصادي والثقافي، ومعالجة هذه المشكلات بالأساليب والمقاربات التي يفرضها هذا الواقع الراهن نفسه، لا باستيراد المناهج والأساليب الجاهزة من الخارج، وكأننا أمام مشكلة محض تقنية لا أمام قضية جوهرية معرفية ومنهجية، من الطراز الأول.

الثالثة: الإقلاع في دراساتنا وأبحاثنا وخطاباتنا الفكرية والفلسفية وفي العلوم الاجتماعية أيضاً عن نسخ الموضوعات التي تعكس قضايا المجتمع الغربي المعاصر، مجتمع ما بعد الحداثة، أكثر مما تعكس قضايا المجتمع الواقعية، في العالم العربي. فانهماكات المجتمعات الإنسانية والتحديات التي تواجهها ليست واحدة، بل متعددة ومتنوعة، وخصوصاً

المجتمعات التي تتفاوت، في ما بينها، في مستوى تطورها السياسي والاقتصادي والثقافي كالتفاوت الحاصل اليوم بين المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية.

ليس المقصود، من هذه الدعوة إلى التمييز الجدي بين قضايانا الحقيقية وقضايا المجتمع الغربي والانكباب على دراستها ومواجهتها، بالمناهج المناسبة، رفض الإفادة من الفكر النقدي الغربي الحديث، بل التأكيد على ضرورة اتخاذ موقع مستقل عنه حينما ننصرف إلى مجابهة قضايانا الاجتماعية والفكرية المختلفة، كل الاختلاف، عن قضاياه. فإذا كان الخطاب النقدي السائد في الغرب، اليوم، يدور حول قضايا وإشكاليات ما اتُّفق على تسميته بمرحلة «ما بعد الحداثة» ويمثل نزعة تشكّك في كل شيء بدءاً بالتراث الفكري الأوروبي وصولاً إلى الحضارة الغربية القائمة بكليتها، ويلجأ في نقده إلى مناهج جديدة كالبنيوية، والتفكيكية، والتحليل النفسي، والتحليل النسائي، فإن قضايا وإشكاليات المجتمعات العربية هي نفسها قضايا وإشكاليات ما سُمي بمجتمع ما قبل الحداثة وهي مرحلة تجاوزها الغرب الأوروبي منذ أكثر من قرنين من الزمن، وتختلف، بالتالي، مناهج مقاربتها عن المناهج الجديدة المكتشفة في غرب ما بعد الحداثة.

الرابعة: عدم التقوقع في التراث، وخصوصاً التراث الديني، والاستغناء به عن كل تطور جديد في العالم، بل الانفتاح بثقة على الثقافات العالمية، بلا مركبات نقص أو عقد استعلاء. فالاستقلال الفكري لا يعني بالضرورة الانعزال عن

العالم، بل يقوم على الوعي الذاتي المستقل القادر على تجديد إشكالياته الفكرية وانتقاء ما يناسبه من أساليب ومناهج بحثية ومعرفية، والقادر، في الوقت نفسه، على معالجة هذه الإشكاليات لا من موقع التجريد الأكاديمي أو «الرفاهية الأدبية»، كما يفعل معظم مثقفينا بحسب تعبير الدكتور شرابي، بل من موقع المسؤولية التاريخية والالتزام الاجتماعي بقضايا الوجود والحياة والمصير.

وينهي شرابي البحث في هذه القضية الجوهرية بقوله:

إذا كان بوسع الكُتّاب الغربيين أمثال دريدا وليوتار ودولوز، أن يضعوا جانباً فكرة الالتزام السياسي الذي قال به سارتر والوجوديون من قبلهم، في الأربعينيّات والخمسينيّات، من القرن العشرين ويركزوا في المقابل على الحوار النظري وقضايا الأبستمولوجيا ومعاني النصوص الأدبية والفلسفية، فإن المثقفين والكتاب العرب لا يسعهم السير في هذا الاتجاه إذا هم تمسّكوا بمسؤولياتهم التاريخية، ورفضوا التخلي عن التزاماتهم إزاء قضايا شعوبهم ومجتمعاتهم. بل إنهم مطالبون باختطاط اتجاه خاصّ بهم، وفق مناهجهم الخاصة التي توصل إلى حلّ إشكاليات مجتمعاتهم، وألاّ ينتظروا كثيراً أو يتأخروا في القيام بهذه المهمة التاريخية، لأن العالم المتغير حولهم يسير بسرعة هائلة ولن ينتظرهم على قارعة الطريق حتى يلحقوا به!

١٩٨ ◊ هشام شرابي ناقداً

النقد الحضاري والتغيير الاجتماعي

سليمان بختي
باحث وكاتب لبناني

بداية أعتقد أن النقد الحضاري بحسب مفهوم هشام شرابي هو مشروع ينطلق من الأمل ويفعل في الواقع ويستقر في الحرية. لماذا ينطلق من الأمل؟ لأنه لا يمكن فصل الحداثة عن الأمل، والنقد الحضاري هو معرفة حداثية، معرفة تحررية، معرفة عقلانية تفهم الواقع وتغيّره. ولا يمكن فصل الحداثة عن الأمل في العقل وفتوحاته، وفي الإرادة الفردية والجماعية التي تغير الواقع وتجعله مقروناً بقدرة كل فرد وكل مجتمع على الحياة: فرداً مستقلاً ومجتمعاً مستقلاً. والسؤال هو كيف يتأتى للنقد الحضاري الدور المحوري في تفعيل الواقع؟ يأتي أولاً من مهمته السياسية التي ترمي إلى إحداث التغيير في الواقع من خلال معرفة الذات والواقع ووعي هذا الواقع وبلورة مفاهيم جديدة تتصدى لتخلفه وتصوره ونقاط قوته وضعفه متابعة

واستكمالاً لعملية التغيير. لذلك فإن النقد الحضاري يشكل شرطاً أساسياً لعملية التغيير الاجتماعي. ويكتسب النقد الحضاري قوته وفعاليته وهويته برأيي من مصدرين: ١ ـ من الالتزام، التزام قضايا هذا المجتمع وشعبه وإنسانه. أي من موقع المسؤولية التاريخية والالتزام الاجتماعي. والمصدر الثاني. ٢ ـ من واقع المجتمع العربي المعاصر وقضاياه الحقيقية.. وللمثقفين هنا دور فعال وأساسي في أن يكونوا الجسر الرابط على حد قوله بين «صراعات المجتمع الكبرى وبين قضاياه المصيرية». وفي الموقف الفكري والتوجه الاجتماعي والتزامه بالحيز العام وامتلاك القدرة والموقف المستقل والوسائل لتغيير الوعي الاجتماعي. والسؤال الذي يظل الأصعب هو: كيف يفعل النقد الحضاري في واقع وآليات التغيير الاجتماعي:

١ ـ يفترض التغيير الاجتماعي تغييراً في الوعي الذي يتطلب بدوره تغييراً في اللغة منهجاً وأسلوباً ومفاهيم ومصطلحات.

٢ ـ تطويع اللغة بالتالي للوعي الذاتي لا للاختباء بها وراء الفكر التراثي والإطناب البلاغي بل لتفعيلها في الحوار ومستويات الفهم. وهذا يتطلب أيضاً تفنيد العقلية التي تنزرع فيها اللغة.

٣ ـ الحركات الاجتماعية وهي هنا آليات التغيير في نضالها اليومي والمباشر في جزئيات الحياة ونوعيتها وتفاصيلها وحقوقها وفي الحوارات الأفقية. ولعل المشروع يتحقق عبر الحوار المفتوح الذي يؤدي إلى أفق إلى خطاب معرفي يسهم إذا

ما تحدد اتجاهه أن يجد طريقه إلى الوعي الجماهيري وبالتالي إنجاز تفعيله في الواقع العربي وتغييره.

٤ ـ قضية المرأة: قضية تحريرها استنهاضاً لقدرة المجتمع برمته: إنها هنا ليست قضية جزئية في مجال ما بل قضية سياسية حيوية تهم الفرد والمجتمع. ويعتبر شرابي أن هناك ثلاثة ظواهر في النقد الحضاري:

١ ـ الحداثة كقطيعة ونهوض.

٢ ـ المرأة كحالة استنهاض لطاقة المجتمع برمته وتفعيله وتحريره.

٣ ـ القوى الاجتماعية ـ القوى الحية في المجتمع التي تملك آليات التغيير وتمسك بناصية قضايا المجتمع الحقيقية لا تزييف الوعي وتخليق قضايا لا تمتّ لهموم المجتمع وإنسانه بصلة. إذن، كيف تمّت مجابهة الواقع مجابهة نقدية. كيف يحدد شرابي المجابهة:

١ ـ تحديد الإشكالات المنبثقة من الواقع الراهن.

٢ ـ معالجتها بالأساليب والمقاربات التي يفرضها هذا الواقع.

يريد شرابي القبض على ناصية الحاضر ـ الحاضر الملعون على حد تشارلز ديكنز، والعمل من خلال هذا الحاضر وفيه كي يمكننا ذلك من خدمة المستقبل واستيعاب الماضي وامتلاك التاريخ. يبقى أن مجابهة الواقع مجابهة نقدية يرتبط مصيرها بعملية التغيير الاجتماعي ارتباطاً عضوياً. كما أن مصير عملية التغيير الاجتماعي بدورها ترتبط بثلاثة عوامل داخلية:

١ ـ حصول تغيير في الذات الاجتماعية من خلال الوعي وانعكاس ذلك على التربية والنشأة.

٢ ـ تحقيق تحرير المرأة قانوناً وممارسة.

٣ ـ تعزيز الأسرة النووية.

يطرح هشام شرابي في كتبه سؤالاً أساسياً ويقول: «ما هو هدف النقد الحضاري في هذه المرحلة؟» ويسارع إلى القول بكلماته «إن هدف النقد الحضاري في هذه المرحلة هو نقد النظام الأبوي وتعريته أيديولوجياً وتفتيته سياسياً من الداخل». إذ يعتبر هذا النظام الأبوي عقبة أساسية أمام الوعي في المجتمع العربي، الوعي الذي يواجه مشكلتين:

١ ـ هيمنة البنية الأبوية على الذهنية والتفكير والشعور والسلوك.

٢ ـ كيفية استئصالها وتغييرها.

يبقى السؤال الأخير وهو كيف يستقر النقد الحضاري في مآله الأخير في الحرية؟

أولاً: لأنه يقوم على الحوار الحر المفتوح الذي بدوره يؤدي إلى خطاب معرفي.

ثانياً: لأن تأمين الحرية الفكرية قولاً وكتابة وحواراً وقانوناً وحماية لا يقوم إلا على المعرفة الواعية وإمكانية الاختيار والقدرة على تنفيذ هذا الاختيار، فإن مهمة النقد الحضاري تتعدى مجرد الفكر المجرد وتعمل على كسر دائرة التناقض المستمر بين القول والعمل، والخروج من دائرة العجز والشلل

وغياب الموقف. والحرية في مفهوم شرابي مرتبطة حكماً بالوعي وبغياب هذا الوعي وفقدان الإرادة الاجتماعية وهكذا ندخل في دائرة مفرغة حيث الوعي والإرادة لا يتحققان بغياب الحرية التي بدونها لا يمكننا تجاوز التخلف والعجز، وبدونها لا يمكن بلورة فكر حر ومستقل أصيل في مجمعنا.

وأخيراً، تولد الحداثة في حرية الإرادة وتبلورها وتجسدها في نظام دستوري حر يسير نحو الممارسة الديموقراطية التي لها الدور الأكبر في التحرر من الأبوية وفي تحقيق العدالة الاجتماعية وسيادة القانون. وكل ذلك يوفر للفرد والجماعات تحقيق الحرية الذاتية وتحقيق الإمكانات الانسانية. يقول آلان تورين في كتابه **نقد الحداثة**: «إن الحداثة هي الاستماع لصوت الذات لا استبطاناً بل كفاحاً لأجل الحرية. هذه الذات هي إرادة الفرد والجماعة في أن يكونا صانعي حياتهما.» هشام شرابي في مفهومه للنقد الحضاري كان مرهفاً في استماعه لصوت الذات ورسم إطاراً فعالاً في تحقيق كفاحها نحو التغيير الاجتماعي والحرية واستقلال الذات.

المجتمع الأبوي
والانتقال إلى الحداثة

قيصر عفيف
باحث وكاتب لبناني

يقف الإنسان العربي أمام واقعه فلا يرى غير الأزمات. تحمله الأزمات السياسية من نكبة إلى نكسة، ومن هزيمة إلى هزيمة. تأسره الأزمات الاجتماعية وتمنع انطلاقه فيرتد منطوياً على ذاته، عاجزاً، خائباً، يائساً، مُحبطاً. وربما أن الإحباط واليأس حالات طارئة لا يمكنها، كما يقول المفكر العربي هشام شرابي «أن تُشكّل خياراً كيانياً لمن يريد الحرية والحياة. خيارنا الواضح والوحيد هو رفض الواقع والصراع لتغييره»[1]. فكان من الطبيعي أن يحاول هذا المفكر، وعلى مدى ما يقرب من خمسة عقود، العمل على تغيير الواقع المتخلّف للمجتمع العربي، كما

(١) هشام شرابي: **أزمة المثقفين العرب**، دار نلسن، السويد - بيروت ٢٠٠٢، ص ١٢٤.

حاول جهده للانتقال بالمجتمع العربي إلى الحداثة. فما هي الملامح الأساسية لهذه المحاولة.

يرى الدكتور شرابي أن السبب وراء التخلّف الذي يغلب على المجتمع العربي إنما هو النظام الأبوي المسيطر عليه. وهذا النظام يفرض قيماً وأفكاراً على أعضائه من شأنها تعزيز العلاقات العائلية والطائفية وتمنع قوى التغيير من أن تطالها. إنه نظام الفوضى واللاعقلانية والعجز حيث ينغلق العقل ويتوقف عن التساؤل والبحث في شؤون المجتمع وحيث يغيب الفكر النقدي الحر المستقل.

ولأهمية تعرية هذا النظام الأبوي أفرد الدكتور شرابي له كتاباً خاصاً سمّاه **النظام الأبوي وإشكاليات تخلّف المجتمع العربي**[1]. تناول في هذا الكتاب بنية المجتمع الأبوي المتخلف وأشار إلى الطرق التي تساعده على الخروج من تخلّفه وإلى العقبات التي قد تواجهه في صراعه مع التحديات التي تمنع الانطلاق نحو الحداثة. فالكتاب نقد حضاري لظواهر هذا المجتمع. وهدف النقد الحضاري كما يقول الدكتور شرابي هو «نقد النظام الأبوي وتعريته أيديولوجياً وتفتيته سياسياً من الداخل»[2].

ويرى شرابي أن هذا النظام الأبوي الذي يسيطر على

---

(١) نشر بالإنكليزية عام ١٩٨٨ ونقله محمود شريح إلى العربية ونشرته دار نلسن، السويد ـ بيروت عام ٢٠٠٠.

(٢) هشام شرابي، النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر، دار نلسن، السويد ـ بيروت ٢٠٠٠، ص ١٤٧.

المجتمع الأبوي أضاع فرصاً تاريخية ثلاثاً: فرصة تحقيق الوحدة، فرصة التنمية الاقتصادية على نطاق قومي، وفرصة بناء مجتمع ديمقراطي حر وعادل[١]. وضياع هذه الفرص أدى إلى الواقع الذي يعيشه المجتمع اليوم، واقع الهزيمة والانكسار، واقع التمزّق والضياع، واقع العجز والخيبة. ولا خروج من دائرة هذا الواقع الذليل إلا بإعادة النظر الجذرية في كلّ ما فرض على أبناء هذا المجتمع من أفكار وعلاقات وقيم. وهنا يأتي دور الفكر النقدي الذي يعمل على تغيير الوعي الاجتماعي في محاولة للخروج بأبناء هذا المجتمع من دائرة الشعارات اللفظية والبلاغة الفارغة والتفسيرات الغيبية إلى اعتماد العقل والتحليل والنقد الحضاري. وبهذا تبدأ الطريق نحو الحداثة الحقيقية.

من هو المؤهل للقيام بهذه المهمة؟ إنه المثقف. تناول شرابي في مقالات عدة مفهوم المثقف مشدداً على دوره في عملية التحديث. المثقف عنده ليس حامل الإجازة الجامعية ولا الذي يتعاطى الشؤون الثقافية في الدوائر الأكاديمية. المثقف قد يكون الأستاذ والصحفي والفنان والعسكري وأي فرد آخر من أفراد المجتمع. إن ما يحدد المثقف الحقيقي كما يقول شرابي «ليس علمه أو مركزه الاجتماعي بل موقفه الفكري وتوجهه الاجتماعي»[٢]. لا يعالج المثقف الحقيقي قضاياه من موقع التجريد وبالتالي لا يدّعي امتلاك الحقيقة كاملة. إنه يعمل على

(١) أزمة المثقفين العرب، ص ٦٦.

(٢) النقد الحضاري، ص ١٩٢.

معالجة قضاياه من موقع المسؤولية التاريخية والالتزام الاجتماعي. يرفض أن تفرض عليه الحقيقة وبالتالي يرفض أن يفرضها على غيره. فالحقيقة عنده نتيجة سياق تاريخي متغير وهي مُلك للجميع. ولأنه يلتزم قضايا مجتمعه يصبح المثقف مصدراً رئيساً من مصادر الضغط التي تعمل على إحداث التغيير. ولأنه قادر على التحليل النقدي يستخدمه كوسيلة تساعده على تغيير ما يجب تغييره في مجتمعه. ولهذا يكون المثقف قادراً أيضاً على اختراع لغة جديدة بدلَ اللغة التي استهلكها المجتمع الأبوي وتساعده هذه اللغة الجديدة في القيام بمهمته النقدية. كما تساعده على تغيير الوعي عند الأفراد والذي هو شرط لتغيير الواقع. والواقع الحالي للمجتمع العربي كما يراه شرابي هو مجتمع تقليدي تحكمه علاقات الأبوية التقليدية من العصبيات العشائرية والولاءات الطائفية، تسيطر على الفرد وتقمعه وتُخْضِع المرأة وتحقّرها[١]. ولهذا تقع على أكتاف المثقفين مسؤولية كبيرة في نقد هذه العلاقات الأبوية وتعريتها.

يُحدد الدكتور شرابي الأخطار التي يتعرض لها المثقف الذي ينوي الالتزام بالنقد الحضاري لمجتمعه. أهم هذه الأخطار أن يميل إلى معالجة موضوعاته معالجة أكاديمية معزولة عن الواقع المعيوش للحياة اليومية. ويقول شرابي إن ما يدفع بالمثقفين إلى ما سمّاه «التراجع الأكاديمي والهروب الفكري» بدل مجابهة الواقع السياسي والأيديولوجي لا يكون فقط خوفاً

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

من بطش السلطة وأدواتها القمعية ولكنه يكون أحياناً خوفاً من شراسة الأصولية الدينية المتطرفة[١]. من هنا يبدو شرابي نفسه مثال المفكر الذي يرسم صورته. يلتزم بقضايا مجتمعه، ينتقد العلاقات التي يجب تغييرها، يرسم الطريق ويؤشر باتجاه الحلول. ولا نعرف بين المفكرين العرب من يضاهيه في جرأته ووضوحه والتزامه. لا يدور حول القضايا ولا يتناولها من بعيد، لا يموّه ولا يراوغ. بصراحة نادرة يصف عيوب مجتمعه ويكتشف أمراضه. اسمعه يلخص واقع المجتمع العربي:

«إن مجتمعنا العربي في حالة تفسخ. وهو ينهار أمام أعيننا على كل المستويات وفي كل مجالات الحياة. إننا في حالة تردٍّ اقتصادي واجتماعي خطير. إن مواردنا الطبيعية والإنسانية تهدر يوماً بعد يوم، وعدد السكان يتزايد والخدمات البشرية تتقلص وتتوقف والإنسان في وطننا يذوي ويذوب»[٢].

يرى شرابي أن السبب وراء حالة التفسخ التي يعاني منها المجتمع العربي يكمن في غياب الوعي عند الإنسان العربي عامة. ويعود السبب في غياب الوعي إلى غياب الحرية الفكرية التي تتيح للمثقف أن يتناول موضوعاته ويوجّه نقده دون خوف. دون هذه الحرية لا يمكن أن يتجاوز المجتمع حالة التخلف والعجز التي يتخبط فيها. ودون هذه الحرية يظل الفرد خانعاً خاضعاً، جيلاً تلو جيل، إلى نظام القيم التي فرضها عليه المجتمع الأبوي. وبالتالي يستحيل الانتقال إلى مجتمع حديث

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٧.

جديد وإنما يظل يتخبط المجتمع في فوضاه ولاعقلانيته. وسوف يكتفي الإنسان فيه بالعيش الرتيب حيث لا همّ عنده سوى تأمين مصلحته الفردية وأمنه الشخصي. ولا خلاص من هذه الدائرة إلا بالفكر النقدي حيث يكون المفكر حراً حرية كاملة في تناول موضوعاته. لا تمنعه حدود ولا تأسره جدران في التعاطي مع قضايا مجتمعه على تعددها وتنوّع موضوعاتها. لا يردعه سوى الفكر ولا يوجّه مسعاه سوى النقد ليقول ما يساعده على تغيير الوعي في أمور الدين والأدب والتاريخ والسياسة والمرأة.

وهذه كلها قضايا تناولها المفكر شرابي بحثاً وتمحيصاً. إلا أنه اعتبر أن قضية استغلال المرأة إنما هي حجر الزاوية في بناء النظام الأبوي المتخلف. ومحاربة هذا النظام، إذا كان لها أن تنجح في تغيير واقع الحال، عليها أن تبدأ في تحرير المرأة. إن المرأة نموذج واضح لحالة الكبت والقمع والاستعباد والحرمان التي يعاني منها الإنسان في المجتمعات العربية عامة. فكما تقمع السلطة الرجل كذلك يقمع الرجل المرأة. وإذا أراد المجتمع العربي أن يتحرر فعليه أن يضع قضية تحرير المرأة في أولى اهتماماته. عليه أن يتوقف عن تهميش وجود المرأة وأن يمتنع عن تأكيد تفوّق الرجل وتثبيت هيمنته وسلطته في كل مناسبة. يؤكد شرابي قائلاً «إنه في غياب المساواة بين المرأة والرجل يغيب مبدأ المساواة في المجتمع»[1].

إلا أنه لا يكفي أن نردد القول بالمساواة ونظل في الحياة

---

(١) **النظام الأبوي**، ص ٢٧.

اليومية نمارس التسلط الأبوي. لا يكفي أن نلهج بألسنتنا بالمساواة ونميّز بأعمالنا في المدرسة والمكتب والجامعة والمنزل والمهنة. علينا أن نعمل على تحرير المرأة تماماً من عبوديتها للرجل وعلى جميع المستويات. وإذا أتيحت لها فرصة الاستقلال المادي تخلّصت من عبوديتها الاقتصادية للرجل. وهكذا تنال حقوقها كاملة في كل مجالات الحياة من الزواج والطلاق وحق رعاية الأطفال إلى القيام بالمهنة التي تراها مناسبة لها.

بالإضافة إلى كل ذلك على المرأة أن تشارك الرجل في صنع القرارات لا أن تكتفي بمجرد المشاركة في اتخاذها. عليها أن تشارك الرجل مشاركة الند للند. أن تعيد معه النظر في كل القضايا الأساسية العالقة. كما عليها أن تعمل معه جنباً إلى جنب في الأحزاب السياسية والجمعيات والمؤسسات وتشاركه على قدم المساواة.

وحتى تتم هذه المشاركة لا يكفي التشريع بالمساواة بين الرجل والمرأة. كما لا يكفي التوجيه والنقد. لأن مجرد هذه الأمور لا تحدث التغيير الضروري المطلوب. علينا أن نعمل على تغيير الوعي عند الرجل، على الرجل أن يكون مستعداً لقبول هذا التغيير. عليه أن يرى الأهمية وراء المساهمة النسائية الفاعلة في أمور الحياة على تنوّعها. عليه أن يدرك أن قضية المرأة ليست قضيّة تخص النساء وحدهن إنما هي قضية جوهرية من قضايا المجتمع. ولهذا يدعو شرابي المثقفين على اختلاف مشاربهم إلى إدخال قضية المرأة في الوعي السياسي العام لتصبح قناعة داخلية وقضية قومية عند كل فرد من أفراد هذه الأمة.

وبالإضافة إلى تأكيده على أهمية تحرير المرأة يطرح شرابي قضية الحرية في المجتمع. رأى أن المجتمع الأبوي يعمل على خنق الحرية الفكرية يستمر في طغيانه واستبداده وليمنع أي تغيير في نظام علاقاته. إلا أنه دون هذه الحرية الفكرية لا مجال لفكر نقدي أصيل يقود المجتمع إلى الصحوة الاجتماعية الضرورية. واقترح شرابي خمسة إجراءات عملية من شأنها، إذا تمَّ تطبيقها إرساء القواعد الضرورية للحرية الفكرية في المجتمع العربي[١]. وهذه الإجراءات هي: تثبيت القوانين لضمان حرية القول. رفع الرقابة عن وسائل الإعلام، رفع الحظر عن دخول الكتب والمجلات الأجنبية، إعطاء الجامعات الاستقلال الداخلي، تثبيت استقلال القضاء ووضع أجهزة المخابرات تحت سلطة القانون.

هذه لمحة موجزة للمهمة التي وقف نفسه عليها أحد أبرز المفكرين العرب. ولأنه يرى أننا «على شفير كارثة قومية قد تؤدي في السنوات القليلة القادمة إلى بعثرة المجتمع العربي وبلْقنته[٢]»، حاول أن يطرح مشروعاً نهضوياً. فكيف نستفيد من الفكر الذي قدّمه؟ أكثير أن يتعمّم هذا الفكر على النخبة الواعية والتي على أكتافها يقوم المجتمع الجديد؟ على الصحفيين الثقافيين، وعلى أساتذة الجامعات، وعلى كل المثقفين الواعين العمل معاً لطرح أفكار الدكتور شرابي في دوائرهم ومناقشتها باستمرار علّها تكون قادرة على إحداث تغيير في المجتمع ينقله من دائرة التخلف. أترانا نستمر في تعامينا ونهرب من مسؤولياتنا؟ المستقبل وحده يجيب.

---

(١) النقد الحضاري، ص ٢٥٢.

(٢) النقد الحضاري، ص ٤٧.

مركزية الحوار الأحادي في الخطاب الأبوي

د. بن مزيان بن شرقي
أستاذ الفلسفة في جامعة وهران، الجزائر

«نادراً ما يجد الكلام الأحادي في سير الحياة اليومية من ينصت له باهتمام، ذلك أن الغرض منه ليس التنوير بل تثبيت الهيمنة. . . ومن هذا المنطلق فإن الثقافة الدارجة أو المحكية لأشبه بثقافة الأطفال والثقافة المضادة للمتمردين وأصحاب هاتين الثقافتين يرتدون وينسحبون ويبقون صامتين دون الدخول في معارضة مفتوحة أو مباشرة»

هـ. شرابي، «النظام الأبوي»

يتوزع عمل الأستاذ هشام شرابي على مجموعة من الأعمال يخص بعضها السيرة الذاتية كما هو مثلاً **صور الماضي والجمر والرماد** ومنها ما يخص به المواجهة العربية الإسرائيلية كما في كتابيه **الدبلوماسية والاستراتيجية في الصراع العربي**

الإسرائيلي والسياسة والحكومات في الشرق الأوسط. وهناك مجموعة ثالثة يمكن إدراجها تحت ما ينعته شرابي نفسه بالنقد الحضاري، لنقل إنها تدخل ضمن المشروع الأساس للأستاذ شرابي ونعني بذلك مقدمات لدراسة المجتمع العربي والنظام الأبوي والمثقفون العرب والغرب والنقد الحضاري للمجتمع العربي المعاصر. وهو مشروع يدخل ضمن تلك السلسلة الكبيرة التي اتجهت بداية من سبعينيّات هذا القرن بالتحليل والنقد والتأمل في إمكانات تقدم المجتمع العربي، بمعنى أنها مشاريع كانت تهدف للقضاء على التخلف في كل مستوياته، لعل الصورة التي يرسمها شرابي للتخلف كانت في صور وأشكال مختلفة ولكنها تجتمع معظمها تحت ذلك الشكل من السلطة الذي «يكمن.. في الحيّز الخاص داخل بنية العائلة. لكن تجلياته الكبرى تتم في الحيز العام داخل البنية الاجتماعية ككل»[1]. النقد والأبوية بذلك صورة آلية لنقد البنية الاجتماعية من زاوية ما يسميه شرابي بالنقد الحضاري والذي سيكون في أول الأمر مهمته مهمة سياسية كما يقول: «ترمي إلى العقل في الواقع من خلال تغيير وعي الواقع، أي من خلال بلورة مفاهيم وصيغ فكرية تخلخل الخطاب السائد الذي يحجب الواقع ويموّه حقيقته وتقيم بوجهه خطاباً يكشف حقيقته ويحدو طرق ووسائل تغييرها»[2].

إن النقد الحضاري قد يكون تلك الرؤية النقدية التي تنبع

---

(١) هشام شرابي، النظام الأبوي، ترجمة محمود شريح، ط ٤، دار نلسن، السويد، سنة ٢٠٠٠، ص ١٣.

(٢) هشام شرابي، النقد الحضاري ط ٣، دار نلسن ٢٠٠٠ ص ١٥.

من فلسفة شرابي في الحياة، لو عدنا إلى كتابيه **صور الماضي** **والجمر والرماد** وحاولنا الوقوف عما يذكره في تجربته الحياتية منذ أن كان طفلاً لتصبح بعد ذلك حركة وعي تريد أن تنفلت من الواقع لتنعكس عليه بالوراثية والتحليل. فالنقد الحضاري كانت ولادته «نتيجة طبيعية لعقلنة التاريخ ووعي المجتمع الإنساني لذاته مع بروز العقل وبداية عصر التنوير في عصر التنوير في أواخر القرن الثامن عشر.. وقد أدت هذه الولادة... إلى انبثاق نوع جديد من المعرفة الإنسانية: معرفة تنويرية ترمي ليس فقط إلى تفهم الواقع بل إلى تجاوز الواقع وتغييره، معرفة عقلانية تحريرية في آن»[1]. فالنقد الحضاري قد يشبه هنا ما يمكن أن نسميه الأنوار العربية لتوفره على معطيين أساسيين العقلانية والحرية كوسيلة من وسائل نقد وتجاوز الواقع المتخلف نحو واقع أفضل منه..

إن شرابي لا يختلف عما نادى به الأستاذ عبد الله العروي فيما رأى بأن لا مخرج للمجتمع العربي من حالة التخلف إلا باختيار لحظة الأنوار الأوروبية والتي تنتهي عنده إلى ما يسمى بالماركسية الموضوعية حيث تغدو التاريخانية سبيلاً للعرب لكي يعوا تخلفهم وتأخرهم التاريخيين «وواقعهم الذي سيطرت عليه النظرة المطلقية»[2] فتبني الماركسية كاعتقاد ـ نعني إيديولوجية ـ بل كاستراتيجية عمل يكمن في تبني الرؤية النقدية لمفاهيم عصر

(١) المرجع نفسه، ص ٩.

(٢) بن مزيان بن شرقي، **التاريخ والمصير** ط ١، دار الغرب، الجزائر، ص ١٠٦.

«الأنوار» والذي يجب أن تشكل مفاهيمه بنية وعينا العربي.

ولكن إذا كان عمل الأستاذ الفردي من خلال الزوج: التاريخانية والماركسية الموضوعية ينسحب على مستويات ثلاثة وهي:

أولاً: إحياء التراث.

ثانياً: استيعاب منطق الحضارة العصرية.

ثالثاً: تحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب.

مثلما يقترح ذلك العروي في كتابه ثقافتنا في ضوء التاريخ[١].

فإن الأستاذ شرابي يعني بالمفهوم النظام الأبوي كصورة للتخلف والنقد الحضاري كآلية لوعي التاريخ ينطلق من تحليل الواقع اليومي للمجتمعات العربية واضعاً إياه ضمن نظام تاريخي لم ينتج ما كان قد قرره كاستراتيجية من استراتيجيات فهمه للواقع نفسه ولذا يغدو النظام الأبوي لدى شرابي نظاماً أبوياً كلاسيكياً ونظاماً أبوياً مستحدثاً حيث يشير «.. إلى بنى كبرى (المجتمع، الدولة، الاقتصاد) وبنى صغرى (العائلة أو الشخصية الفردية)»[٢].

بالرجوع إلى تلك المنطلقات التي أوحت للأستاذ شرابي موضوعه يمكننا فهم جوهر وجدوى مثل هذا الاختيار، تلك

---

(١) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ ط ١ دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب ١٩٨٣، ص ٢٠٥.

(٢) هشام شرابي، النظام الأبوي مرجع سابق ص ٣٠.

المنطلقات التي يذكرها بنفسه في كتابه مقدمات لدراسة المجتمع العربي، حيث يورد قصة لقائه مع أحد الزملاء له والذي كان يهتم بالأنثربولوجيا ومن خلال تعيدهم بدراسة المجتمع العربي ووفقاً لما يذكره أن الاستعانة بمنهج التحليل النفسي والعرض الاجتماعي، وحيث يذكر ذلك قائلاً «وكنا نستعيد ذكريات طفولتنا ونقارن هذه الاختبارات بالمعلومات والوقائع، ونستخرج منها القيم والمثل والأهداف، وأساليب التربية والتثقيف السائد في العائلة والمدرسة. وما إن مضت بضعة أسابيع حتى تبيّن لنا أن سلوكنا الاجتماعي وتركيب مجتمعنا مترابطان ترابطاً وثيقاً؛ وأن المنطق الأساسي لتفهم هذه العلاقة يكمن في تحليل العائلة والعلاقات التي تقوم عليها، وخصوصاً علاقة الوالدين بأطفالهما.. واكتشفنا أيضاً أن التربية والتثقيف في العائلة وفي المدرسة إنما يهدفان إلى قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع... وقد وجدنا أن الطابع الذي يطبع جميع هذه العلاقات هو طابع السلطة الفوقية. فصاحب السلطة في المجتمع.. هو الذي يملك ويستفيد، فيما باقي الناس تقبل وترضخ وتمتثل. و«الكبير» في مجتمعنا هو دوماً الذي يتسلط ويحكم ويسيطر: إن الإرهاب والقهر والرضوح التي يعانيها كل منا في المجتمع هي نفسها التي عانيناها في طفولتنا وفي فترة تربيتنا وتثقيفنا»[1] كان ذلك في مستوى تحليل الواقع الاجتماعي للعائلة والمجتمع وبسط جملة العلاقات الاجتماعية على التحليل والنقد.

---

(١) هشام شرابي، مقدمات الدراسة المجتمع العربي، ط ٦، دار نلسن، السويد ١٩٩٩، ص ٢٦، ٢٧.

أمّا المستوى الثاني فإنه يتمثل في نقده للمشروع النهضوي العربي من جهة ونقد المشروع النهضوي أي ما يمكن تسميته مع الأستاذ الخطيبي بالنقد المزدوج وذلك للخروج من المتناقضات التي تأسس عليها الفكر العربي من حيث صيغ التعامل والممارسة في هذا السعي كما يذكر ذلك «إنما أعود إلى ما رمى إليه رجال النهضة ونساؤها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. . إن فشل النهضة في تحقيق أهدافها في القرن العشرين. . لم يؤد إلى إخفاق حركة الإصلاح والعلمنة وحسب بل أيضاً إلى تعزيز سلطة النظام الأبوي. . وإلى تراجع حركة التحرر وعودة العصبيات الدينية والقبلية والإثنية وانحسار المدّ القومي مع نهايات القرن»[1]. فعمل مفكري النهضة مثلاً على تجاوز التصور التقليدي لمفهوم الحرية وربطه بالدلالات والتصورات الحديثة بقدر ما كان يهدف إلى حصر المفهوم في الإطار السياسي الاجتماعي والحاجة الظرفية بقدر ما كان من بين أهم أزمات تأسيس خطاب النهضة على رؤى معكوسة ومرآوية للمشاكل الحقيقية التي يحيا وسطها المجتمع العربي.

لقد برزت نتيجة لذلك قضية المرأة التي كان السبب فيها غياب المعرفة التاريخية بالتصور الحقيقي لها من طرف رجال النهضة حيث لم يكرر أصحابها إلا تلك المسائل المتعلقة بالتراث التقليدي لمثل هذه القضية، بل إن عملية إعادة طرح القضية من جديد في مستوى ما يسميه شرابي بتعرية الحقيقة

(١) هشام شرابي، النقد الحضاري، م م، ص ١١.

وذلك في أعمال نوال السعداوي وفاطمة مرنيسي لقد «جاءت صياغة السعداوي والمرنيسي لتظهر على أنها على قدر عالٍ من الجذرية، ذلك أن هاتين الكاتبتين تعرضتا مباشرة للعواقب المحددة لتلك العوائق»[1]، ولعل تلك العملية ونقصد عملية التعرية بقدر ما كانت ثورية في طرحها بقدر ما تكشف لنا عن معاناة تأخذ أشكالاً وصوراً متعددة. ولعل الصورة الأمثل لتلك المعاناة غياب الشعور بالحرية حيث تحولت شعارات حرية المرأة إلى شعارات خطابية جوفاء تكرّس سلطة الآخر ونعني به الذكر.

لقد انعكس ذلك وفي صورة مماثلة على تعاملنا مع الدولة كمؤسسة نظامية لها شروطها التاريخية. فقد كان يشده إلى الوراء الخيال الاجتماعي من عشيرة وقبيلة أكثر مما يشده أمل المؤسسة وفقاً لما يسميه شرابي بنظام الولاء ذلك أن «ولاء الفرد الأساسي في المجتمع الأبوي «المنحدث» يتجه إلى العائلة أو العقيدة أو المذهب أو الطائفة. وبالنسبة إلى الفرد العادي في هذا المجمع فإن فكرة المجتمع أو الوطن مجردة ولا تتخذ معنى إلا في ارتباطها بالنماذج الأولية للقرابة والدين.. سلطة الأب وشيخ القبيلة والزعيم الديني (وليد الأمة أو الطبقة) هي التي تحدد وجهة ولاء الفرد وموضوعه»[2]. ولعل ما مرت به بعض الدول في اعتقادها بنشر التعددية الحزبية كنمط من أنماط الممارسة الديموقراطية ودخولها في مواجهات مع التيارات

---

(١) هشام شرابي، النظام الأبوي، م م، ص ٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٤.

المتطرفة وصلت لحد المواجهة المسلحة الدموية(**)، يجد تفسيره الواقعي هنا في مثل هذه التحليلات لمفهوم الولاء الذي يشكل بنية أساسية للأب خارج حدود المفهوم العقلي للحرية والدولة.

يتضح ذلك الشرخ الفاصل بين الدولة والمجتمع، بين الدولة والفرد بل بين المجتمع والفرد كذلك في التعامل اليومي مع المؤسسات المكونة للهيكل الإداري للدولة. فالفرد لم يتجاوز في تعامله معها فخياله الاجتماعي المبني على سلطة القبيلة والعشيرة إذ «ما زال الناس ينظرون إلى الوظيفة العمومية كهبة لا كخدمة، ما زالت العلاقات بين الموظفين علاقات إحسان وولاء ما زال العامل في تحديد الوظيفة هو الحاجة الاجتماعية»[1]. ومن هنا كان منبع المشاكل الاجتماعية ولأجل التغلب على مثل هذه المشاكل فإن الدولة «تكثر من التشريعات لتخفي الحقوق المكتسبة تحت ستار العادات لتصل إلى الفرد من وراء حمى العشائر»[2]، وهو السلوك نفسه الذي تسلكه الدولة والأحزاب السياسية في العمليات الانتخابية باسم شعارات التنمية والديمقراطية والتي تبدو ضمن هذا الإطار شعارات جوفاء خالية من كل روح دمقرطة المجتمع العربي.

لقد كان الأمل نفسه معقوداً عما شهده العالم العربي من صور لتحديثه، إلا أن العرب كانوا يرسمون تلك الصورة

(**) نقصد على سبيل المثال حالة الجزائر.

(١) عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص ١٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠.

المرآوية لذاتهم على حساب الآخر فترجمة «الأفكار الحديثة ونقلها بواسطة تعابير عربية جاهزة أو مصقولة لا يؤمن النقلة الفكرية التي تتم عادة بالترجمة من لغة غربية إلى لغة غربية أخرى. إن الذي يحدث هو أن اللغة اللاحديثة تخضع الفكر الجديد (المترجم قاموسياً) إلى نظام معانيها وتراكيبها المهيمنة»[1] فشاعت ولفترة طويلة إشكالية التجديد والحداثة والأصالة والمغامرة إلى غير ذلك مما كان يملك خطابنا العربي.

وبناءً على ذلك لم تعد للخطاب الأبوي تلك الفعالية التي كان يحلم بها، ولم تكن له تلك القوة الاستشرافية التي يرسم معالمها لعقم لغته ومركزية خطابه، ومن هنا كان هدف النقد الحضاري كما يحدده شرابي في مرحلته الحاضرة هو «نقد النظام الأبوي وتعريته إيدلوجيًّا وتفتيته سياسياً من الداخل»[2] ولا يعد ذلك سوى وسيلة أو آلية منهجية استراتجيتها «تفكيك التعقيدات التي يعاني منها المجتمع العربي» فالمجتمع العربي كما يقول شرابي هو مجتمع بطركي أو «مجتمعاً نيو بطركياً، يتألف من خليط متضارب من علاقات وقيم وبنى اجتماعية تقليدية من ناحية.. من علاقات وبنى اجتماعية مستحدثة من ناحية أخرى.. وهو مجتمع تابع، أي أنه ينقصه الاستقلال الذاتي والتوجه الذاتي ويعيش أزمة التحول في ظل الهيمنة الخارجية سياسياً واقتصادياً، واجتماعياً، وحضارياً (ثقافية)»[3]. ذلك هو

(١) هشام شرابي، **النظام الأبوي**، م م، ص ١٤٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٩.

التشخيص الفعلي للمجتمع والواقع العربيين الذي يقوم هشام شرابي بناءً على تحليل نفسي واجتماعي له منطلقاً من أرضية تبدو بالنسبة إلينا أكثر واقعية حينما نعلم بأن تحليلاته كانت تنطلق مما تكتبه أو ما كتبته الصحف والجرائد ومن التجربة الذاتية التي عاش في كنفها إلى أن غادرها وبقيت ترتسم في حلمه بل حلم كل عربي ونعني بذلك فلسطين. لتظل فلسطين وقضية التحرير وبسط العقلانية والديمقراطية في الواقع الاجتماعي والحياة اليومية للعرب هدفاً مشروعاً له ولكل فرد عربي.

هشام شرابي فيلسوف عكّا حكيم الجمْر...

سليم دولة
الكاتب الحرّ، تونس

لسنا وحدنا إذنْ، ثمّة دائماً عالَمٌ بيني وبين الآخر، مسكون بالأشباح، مزروع بالكلمات المتجمّدة، مغزوّ بالأحكام القطعيّة، ملوّث بالأفعال الأسطوريّة. بيننا، الآن وهنا، ينحشر دون انقطاع أمسٌ وهناك، وحتى في أعمق أعماق صمتنا، يدوّي دائماً صليلٌ وغضب قادمان من أزمنة أخرى. من ثمّ، فإنّ المنازلة وجهاً لوجه ليست سوى وهم...

جان فرانسوا خان...

ليس من السهل رسم مسافة يمكن نعتها بالنقديّة بيننا وبين المقروء ولمن نقرأ، خاصّة إذا تعلّق الأمر بواحد هو من مكوّنات ذاتنا القارئة والكاتبة ويربط بيننا وبينه تواطؤ حبريّ، أقصد تواطؤاً عاطفيًّا، فينعدم بهذا المأزق العلائقيّ الشرط

الرئيس لإمكان قراءة يمكن نعتها بـ«الموضوعيّة»، كما هو الشأن اللحظة بيننا وبين الدكتور هشام شرابي. فالحكيم لم يؤثّر فقط على واحد من مجالاتنا المعرفيّة وما جعلناه مركز اهتمامنا الرئيس في مشغلنا الثقافي، وإنّما ساهم في تحديد وجهتنا الفكريّة إلى جانب كتّاب ومفكّرين آخرين، يصعب التخلّص من سطوتهم. إذا كانت القراءة «آثمة» بالضرورة، على رأي لويس ألتوسير، وتمارس دائماً «شيئاً ما» على المقروء، فإنّ الوعي بهذا الشيء الذي به نقرأ يحدّد أفق الانتظار أو أفق الانكسار الذي تبديه الذات القارئة.

وباختصار، كان «باشلار» قد نبّه بشعريّته العالية إلى أمر رئيس يتعلّق بضرورة التمييز بين قارّتي العلم والإنسانيّات، مؤكّداً في مدخله لـ«التحليل النفسيّ للنار» أنّه إذا تعلّق الأمر «بذلك العالم الذي لا يتألّم لآلامنا ولا يحزن لأحزاننا فعلينا أن نعنّف أنفسنا ونوطّنها لأن لا نتواصل معه كشرط رئيس لفهمه، أمّا وإن تعلّق الأمر بذلك الذي يتألّم لآلامنا والذي يحزن لأحزاننا فعلينا أن نتواصل معه كشرط رئيس لفهمه». هكذا أستثمر الإرث الباشلارديّ للتأكيد على مدى وعيي بالورطة العاطفيّة التي تجعلني أسقط عن وعي وطواعيّة في هذا النمط من الذاتيّة التي هي شرط فهم المسائل الإنسانيّة.

المثقّفون العرب والغرب، هذه الأطروحة التي تنتمي إلى غروب الألفيّة الهالكة لا تزال راهنيّة عند فجر الألفيّة المهلكة (لكلّ جديد لذّة، غير أنّ جديد الموت غير لذيذ، كما ورد في الأوراق الشعريّة القديمة). فمدار التفكير إذَنْ والمساءلة التي

تمحور حولها متن الكتاب، تتّسم براهنيّة يمكن أن تذهب بالبصر. ذلك أنّ الأسئلة التي طرحتها حول **المثقفون العرب والغرب** إبّان عصر النهضة وبالتحديد بين السنوات ١٨٧٥ و١٩١٤، ورغم الفارق الزمنيّ، تظلّ كليّة الحضور، إذ يكفي فقط أن نصغي إلى الحكيم يتساءل عن «السمات المميّزة التي دفعت الإصلاحيّين إلى طريق مسدود».

كما يتساءل طوال هذا الكتاب «لماذا فشلت القيادات السياسيّة العلمانيّة كليّاً؟» بعد مرور ثلاثين سنة على هذا البلاغ يعود حكيم الجمر ليكتب في مقدّمة الطبعة الخامسة: «لا تُعدّ النهضة مجرّد إشكاليّة فكريّة أو مقولة أدبيّة، بل حركة اجتماعيّة شاملة تصارع على جبهتين، جبهة داخليّة وأخرى خارجيّة». إنّ ما يعنيني من هذه الشواهد التي أردت أن تكون مكثّفة، إنّما هو الوقوف على طبيعة القراءة التي سعى حكيم الجمر إلى القيام بها، فأسارع إلى القول إنّها قراءة يمكن نعتها بالتشخيصيّة وفقاً للدلالة التي حدّدها فريديريك نيتشه واستعادها ميشال فوكو، عندما يعلن صاحب العلم المرح بأنّه يتوجّب على الفلاسفة أن يكونوا أطبّاء الحضارة، ليؤكّد وريثه ميشال فوكو بأنّ الفلسفة تشخيص للحاضر. وما يعنيني هنا هو عبارة الطب وعبارة التشخيص، خاصّة وفق الدلالة الفوكويّة. ذلك أنّ التشخيص من منظور صاحب كتاب **المراقبة والمعاقبة** يعني: «رصد التحوّلات» على مستوى بُنَى الوعي، أشكال الوعي جميعها، وعلى مستوى الانقطاع في تاريخ السلوكات والمؤسّسات، واندحار قيم وولادة أخرى، بالاتّكاء إلى إطار إسنادٍ ينتمي إلى تاريخ الأفكار (ولادة

السجن أو العيادة مثلاً)، مستحضراً دائماً مقام الإنسان بما هو آخر من ظهر من الكائنات وأوّل من سينقرض منها (Anthropos).

إنّ ما قام به الدكتور هشام شرابي يمكن اعتباره بهذا المعنى تشخيصاً يستند إلى فكرة رصد التحوّلات وأشكال العطالة والتوقّف التي لازمت العقل الإصلاحي الإسلامي كما لدى جيل ما يُسمّى برواد النهضة، ملحًّا على تحديد المكوّنات المختلفة لمن يطلق عليهم بعد أنطونيو غرامشي «طبقة المثقّفين العرب»، مقارناً إيّاهم بالمثقّفين المسيحيّين المنعوتين بـ«المستغربين»، مميّزاً بين الذهنيّات الإسلاميّة المحافظة والذهنيّات الإسلامية الإصلاحيّة محدّداً الثوابت البنيويّة بين المسيحية «المستغربة» والإسلامية«العلمانيّة»، مؤكّداً ما يطلق عليه «التأقطب»، على غرار ماكس شيلر، فيبدو الثابت البنيوي بين النزعة المحافظة الإسلاميّة والذهنيّات الإسلاميّة الإصلاحيّة واحداً، ذلك أنّ كلاً منهما يستند إلى الفكر التقليدي، والميل للنظر إلى الوراء، والتحجّر، وهيمنة النزعة الغائيّة في التفكير، والدغمائيّة المتكئة إلى نظرة سكونيّة للقيم الاجتماعيّة، والإقرار بتعالي الحقيقة عن شروط إنتاجها. فيبدو الصراع إذَنْ بين هاتين الذهنيّتين أو هذين التيّارين أقرب ما يكون إلى الصراع المفتعل.

كما يحدّد الثوابت البنيويّة بين «المسيحيّة المستغربة» و«الإسلاميّة العلمانيّة» التي أرادت أن تحدّد هويّتها الفكريّة ونظرتها إلى العالم على نقيض خصمها الإيديولوجيّ وعدوّها السياسي، فبدت هذه الذهنيّة متسلّحة بفكر يريد تصفية حسابه مع

التقليد في اتّجاه التجديد للنظر للآفاق المستقبليّة، والقطع مع النزوعات الورائيّة، مستنداً إلى ثالوث يكاد يكون مقدّساً من القيم الغربيّة: التقدّم، النفعيّة (البراغماتيزم)، والعلم. فهذا الصراع الذي يرصده الحكيم بين هاتين الذهنيّتين، ظلّ صراعاً يعاني من غائب رئيس، ويتمثّل هذا الغائب في الخروج من النظرة الماهويّة الجوهرانيّة التي تعتبر «الآخر» إمّا نموذجاً كليّاً للاقتداء وإمّا نموذجاً كليًّا للاتّقاء. فأصل الصراع لم يكن مجرّد قراءة للمقدّس، مقدّس القدامة لدى أهل التقليد في شكله المحافظ أو الإصلاحي، وليس مجرّد اقتباس لدى «المسيحية المستغربة» أو «الإسلاميّة العلمانيّة». وإنّما الغائب الرئيس هو تفكيك مركّب البُنَى الحضاريّة التي جعلت من المستحيل السلفيّ ممكناً ثوريّاً، وجعلت من المستحيل الثوريّ ممكناً سَلَفيّاً. فكان الغائب الأساسي هو تعميق وتجذير وتوطين واستنبات فكرة النهضة ذاتها التي فعلاً ظلّت حاضرة بالتسمية وغائبة بالفعل رغم كلّ محاولات الاستنهاض، لأنّها في هذه الحالة وتلك، لدى هذا التيّار وذاك، اتّسمت بالطابع الدفاعيّ: إمّا نكوصيّةُ قدامةٍ «عصمويّة» الاتّجاه كما يسمّيها «حكيم الجمر»، وإمّا انفلاتيّة حداثيّة. إنّ هذه الحركة وتلك تشكو la bévue «ممّا يمكن تسميته» العمه النظريّ théorique.

يقول الحكيم محدّداً النهضة بصيغة واضحة: «النهضة التي تتناولها هذه الدراسة هي التسمية البطوليّة التي اختارها جيلنا في النصف الثاني من القرن العشرين، للتعبير عن محاولة جيلَيْ عصر الانفتاح على أوروبّا (من بداية الربع الأخير للقرن التاسع

عشر إلى نهاية الحرب العالميّة الأولى) في مجابهة الثقافة الأوروبيّة وإيجاد صيغة متكاملة لتنظيم الفكر والمجتمع لدخول العصر الحديث. وصلت هذه المحاولة إلى ذروتها في العشرينيّات بصدور كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق وكتاب في **الأدب الجاهليّ** لـ«طه حسين (. . .) هذه الذروة شكّلت في الوقت ذاته بداية تعثّر الاتّجاه العلمانيّ الإصلاحيّ وتراجعه، وتحوّل الفكر الإصلاحي الدينيّ إلى وعي سلفيّ (. . .) وهكذا بعد أن كاد الفكر النهضويّ في مرحلته الإصلاحيّة النقديّة أن ينجح في تجاوز تناقضاته الداخليّة (بين العلم والدين، بين الحداثة والتراث) وربّما التوصّل إلى القطيعة مع الماضي الأسطوريّ، فشل في تحقيق اليقظة. . .»

ولقد استعاد «حكيم الجمر» في مقدّمته الجديدة أطروحة مركزيّة كان قد صاغها محمد عابد الجابري في كتابه **نحن والتراث**، عندما يعلن مشخّصاً بدوره الثوابت البنيويّة التي حكمت محاولة النهوض لدى كلّ من السلفيّات، السلفيّة الليبراليّة التي لم تقرأ مستقبل هذه الأمّة إلاّ في الماضي الليبرالي، والسلفيّة الماركسيّة التي لم تقرأ النهضة إلاّ في الماضي الاشتراكي، والسلفيّة الدينية التي لم تر المستقبل إلاّ في الماضي الأهليّ، وبذلك تكون هذه القراءات التي توزّعت المشروع النهضويّ قد وقعت جميعها بصيغ متعدّدة تحت سلطة الماضي وفق ذهنيّة فقهيّة متحجّرة. فيكون الغائب الرئيس مرّة أخرى إنّما هو غياب التاريخ والوعي بحركة التاريخ. لذلك ربّما نفهم أسباب العطالة ليس في التعامل مع الماضي المحلّي وإنّما

مع الماضي الأوروبّي كما الشأن بالأمس، والماضي والحاضر الأمريكي كما الشأن بالنسبة إلى اليوم. فغدت حركة المثقّفين رغم اختلاف المشارب والاتّجاهات سلفيّة النزوع، إذ لم تنتبه إلى ضرورة التسلّح بالروح العلمي، فأمام كلّ أزمة وشعور بالتهديد من قبل هذه الجهة الغازية أو تلك تتلمّس أعضاءها وتتحصّن بالماضي المركّب من هذا الماضي أو ذاك. إلى حد يمكن القول معه إنّه ثمّة مرض عضال في تعاملنا مع العقل الغربيّ بالأمس بمجموع آليّاته الفكريّة وأدواته التكنولوجيّة. إنّه مرض «الوُراث» على صيغة فُعال. فإذا كانت أوروبّا قد استطاعت فعلاً أن تقطع مع الواحد التيولوجيّ كحركة منها على الوعي بالقطيعة مع الماضي لِمَمْكنة المستقبل، وهذا الفعل العسير والمدهش في آن تطلّب إعادة النظر في الآلة التي بها نفكّر ونحلم ونتمنّى ونرجو ونحتجّ. فعندما تمّ القطع مع أزمنة ما قبل الحداثة وتدشين الكوجيتو البشريّ الجديد، كان ثمّة وعي بضرورة الثورة المنهجيّة الميتودولوجيّة في تسيير فعل الفكر ذاته، على اعتبار أنّ الحقيقة لم تعد شيئاً متعالياً على الذات البشريّة، وإنّما أصبحت الحقيقة مبنيّة. فالقطع مع التعالي الميتافيزيقيّ، استلزم ترتيب وتنظيم سلطة الـ Theos وقراءة تراث القدامى بمعزل عن فكرة القداسة. وهو ما أخفق فيه المثقّف النهضويّ الإسلاميّ سواء العلمانيّ أو النصّانيّ. من ذلك مثلاً أنّ اعتبار «طه حسين بروميثيوس العصر» كما نعته أحد الكتّاب، مدشّناً لممارسة ديكارتيّة في فضاء الحضارة العربيّة الإسلاميّة، إنّما يبدو بمثابة التطاول على الخطاب. ذلك أنّ ديكارت نفسه الذي لم يكتب كتاباً واحداً في السياسة، لم يكن ديكارتيّاً بالمعنى

المتداول لدى الكثير من النخبة المثقّفة من العرب المسلمين. ويكفي فقط أن نستحضر ما أطلق عليه وهو يمارس تجربة الشك، يكفي أن نستحضر ما كان أطلق عليه تسمية «الأخلاق الموقّتة». ويعنيني أن أتساءل ما هي هذه «الأخلاق الموقّتة»؟ تساؤل غير بريء طبعاً. ذلك أنّ صاحب كتاب أهواء النفس قد أقرّ بأنّ: «عادات بلاده وتقاليدها وديانتها من أحسن العادات ومن أحسن التقاليد...» وهو ما يبرّر ربّما وعيه بخطر ما يمكن أن تكون عليه «مزاولة الشك» في منعطف حضاريّ لا يسمح له بأن يتخطّى سلطة المقدّس الاجتماعي. ويبرّر أخلاقه الموقّتة كإجراء احتياطي تقتضيه ضرورة الحياة، وبالتحديد ما يمكن تسميته «إيطيقا ذلك أنّ الشكّ ethique de la vie العيش المطلق يفوّت علينا فُرَص العمل...» إنّ هذه الملاحظة تدعو إلى التفكير، إذ كيف يُعتبر مدشّن الحداثة في الفلسفة على رأي هيغل، على هذه «الغفلة» المنهجيّة وهو فيلسوف المنهج؟ أو على هذه «التقيّة» المفرطة؟ (محاكمة غاليلي كانت حاضرة في ذهن ديكارت، بلا شكّ).

وبصرف النظر عن كون ديكارت في هذا التمشّي الحذر، كان مهادناً بدرجة ما، أو ممارساً لتقيّة محسوبة، أو لتكتيك دقيق، فإنّه قد استطاع على العكس من كلّ الديكارتيّين العرب المسلمين، الحقيقيّين أو المزعومين، أن يعوّض عن كل ذلك بعمق أطروحاته، ممّا مكّنها من الوصول إلى مداها ومن تحقيق قطيعتها وتقدّمها. ولعلّه كان يكشف عن عمق استراتيجيّته حين قال «إنّي أتقدّم حاملاً أقنعتي». فعلاً كان ديكارت «يتقدّم» خلف

أقنعته، أقنعة المصرّ على التثوير ضدّ المصرّ على التزوير، في حين أنّنا نجد الأقنعة لدى المفكّر العربي مدّعي النهضويّة والتنوير، تشير إلى التقدّم، فيما هي تخفي ألواناً من التراجع والسلفيّة القاتلة.

والغريب أنّ ديكارت الذي لم يكتب كتاباً في السياسة كما سبق وأعلنّا، ولم يُعنَ «بتدبير الشأن العامّ والأمر العموميّ»، قد ثوّر أخطر القارّات الذهنيّة التي تدير الشأن العام والأمر العموميّ. وكم كان فرونسوا شاتليه عميقاً في قوله: «إذا أردنا أن نبحث لديكارت عن كتاب في الأخلاق والسياسة، فعلينا بكتاب الأهواء...»

هذا التوجّه، هذا المطمح، يكاد يكون غائباً لدى النُخب التي ترفع شعار الديكارتيّة من المثقّفين العلمانيّين المسلمين، الذين اهتمّوا أساساً بالشأن السياسيّ العامّ، ولم يعيدوا النظر في تدبير منظومة العقود العاطفيّة التي من شأنها ترتيب العلاقة بين الفرد وذاته، بين الجماعة والمحلوم به لديها. فإذا كانت الحركات الإصلاحية العلمانيّة قد وصلت أحياناً بصيغ متعدّدة إلى مراكز التأثير، فإنّها فشلت في تحقيق المحلوم به حضاريّاً. وهنا يجيب «حكيم الجمر» بشكل واضح: «... لأنّها لم تستطع أن تؤمّن لها أساساً إيديولوجياً مستقلاً خاصّاً بها. إنّها افتقدت التوحيديّة المطلقة التي امتاز بها الإسلام والعقلانيّة الذرائعيّة التي ميّزت المسيحيّين المستغربين. ففي مصر ظلّ العنصر الديني طاغياً، وفي الهلال الخصيب استسلمت الحركة للتجزّؤ والشقاق، ولم تحرز البورجوازيّة الإسلاميّة العلمانيّة

استقلالاً ذاتياً حقيقيّاً، فظلّت مواقفها ونشاطاتها أسيرة مراكز القُوى والمصالح الخارجيّة. كانت أوروبا مصدر إلهامها وموضوع خوفها، سيّدها ومثالها. كان مقدراً للحركة الإسلاميّة العلمانيّة أن تنقرض مع نهاية فترة ما بين الحربين، حين تحوّلت السيطرة السياسيّة إلى البورجوازيّة الصغيرة الصاعدة التي تجسّدت في البنيات البيروقراطيّة والعسكريّة في الدول العربيّة...»

بمثابة الخاتمة: لا عود ولا بدء، وإنّما استئناف ألم...

إذا كانت أوروبا وهي القارّة العجوز، قد استطاعت أن تحدث منظومة ثوراتها بالمرور من حضارة الذاكرة وتمجيد الذكر إلى حضارة الفكر والمساءلة، مرموزاً إليها بصاحب الكوجيتو العقلانيّ ديكارت، وبصاحب الكوجيتو الشهوانيّ فرويد، وبصاحب الكوجيتو الجينيالوجيّ النسابيّ نيتشة، وبأصحاب الكوجيتو التاريخيّ ماركس وورثته، وبجميع مكوّنات ثورات غزو اللامتناهي في الكِبَر كوسمولوجياً، واللامتناهي في الصِّغَر ذرّياً وخلويّاً، إذا كان كلّ هذا المُنجز قد تحقّق بفعل سلاح النقد لتحرير الإنسان الأوروبيّ رمز البروميثيوسيّة وانتصار الإنسان التكنولوجيّ، ومرّ من نظام الانضباط الأخلاقيّ المُغلق إلى الانتظام الإيطيقيّ المفتوح على إيكولوجيا العاطفة وإيكولوجيا التعقّل وإيكولوجيا الغيريّة، فإنّ جميع مكاسب ما سمي بالحداثة التي هي سجلاّت ومؤسّسات وممارسات، قد تمّت مراجعتها نقديّاً ودون عُقد. من ذلك أنّ شعار الديكارتيّة «يجب أن نجعل من الإنسان مالكاً للطبيعة وسيداً عليها» لم يعد يُقرأ على أنّه شعار تنوير، أو بيان معرفيّ، وإنّما أصبح يُدان باعتباره خطاباً

فحوليّاً وبياناً حربيّاً ضدّ الطبيعة. ونحن، وبفعل تمسّك مرضيّ بالموضة، نمارس ضرباً من النصيّة، نريد لنا ديكارتيّة خالصة، لا هي منقّحة ولا هي مراجعة. كما نريد لنا سلفيّة اقتباسيّة كأن نتبنّى جميع مقولات ما بعد الحداثة. ألم ترفع ما بعد الحداثة مُركّباً من الشعارات الجنائزيّة: موت السياسة والسياسي، موت الإيديولوجيا والإيديولوجيّ، موت الثقافة والمثقّف، موت الكاتب، وفي أحسن الحالات تمّت الدعوة إلى ما يُسمّيه إدغار موران «ولادة الميتا مثقف»، هذا الذي لا يكتفي باستعمال سلاح النقد، وإنّما يتسلّح بنقد السلاح أيضاً.

فلنصغِ إلى هذه الشهادة الشابّة آتيةً من القارّة العجوز، بعنوان «أوروبا»، لا هي من فيلسوف ولا هي من شاعر ولا هي من إيديولوجيّ، وإنّما هي من كائن حبريّ آخر، لا أعرف لماذا اللحظة تطابق قوله، شهادته، مع ما خرجت به غير سليم طبعاً من قراءة كتاب «حكيم الجمر» هشام شرابي: «كانت الوحدة الأوروبية في القرون الوسطى تعتمد على الدين المشترك، وفي حقبة العصور الحديثة تخلّت عن مكانها إلى الثقافة (فنّ، أدب، فلسفة) التي صارت إنجاز قِيَم عُليا بات الأوروبيّون بواسطتها يتعارفون وبها يعرّفون أنفسهم وفيها يتماهون. لكنّ القيم الثقافيّة اليوم تتخلّى عن مكانها بدورها. لأيّ شيء ولمن؟ ما هو المجال الذي ستتحقّق فيه قيم عُليا قادرة على توحيد أوروبّا؟ أهي النجاحات التقنيّة؟ أهو السوق؟ أم هي السياسة مع المثل الأعلى في الديموقراطيّة ومبدأ التسامح؟ ولكن إذا كان هذا التسامح لا يحمي أيّ إبداع غنيّ ولا أيّ تفكير قويّ، ألا يصير

فارغاً وغير مفيد؟ أم أنّ بوسعنا أن نفهم استقالة الثقافة بوصفها ضرباً من الخلاص يتوجّب علينا الاستسلام له بمرح. لا أدري شيئاً، لكنّي أظنّني أعرف فقط أنّ الثقافة قد تخلّت عن مكانها أصلاً. وهكذا تبتعد صورة الهويّة الأوروبيّة في الماضي. الأوروبيّ هو من يمتلك الحنين إلى أوروبّا». إنّي أحتفظ باسم هذا الكائن الحبريّ كما أحتفظ بحنينه الأوروبيّ إلى أوروبّا، وأساره بالمحلوم به إلى حدّ الاحتراق من قِبل فيلسوف عكّا وحكيم الجمر، لاستنهاض الموات من هذه الأمّة. إنّه حنينه إلى الحريّة بعيداً عن المجتمع العسكريّ الأبويّ الجارح القاهر والمتعالي. تؤرّقه كلمة «مشروع»، هي كلمة «التنظيم» التي ترتبط تلازماً بفعل الحريّة والخروج من المقام الزوولوجيّ العربي الإسلاميّ المعمّم بصيغ مختلفة مشرقاً ومغرباً، وتدشين مقام الكائن الأنتروبولوجيّ. إنّ ما يدعوني حقّاً إلى الإصغاء إلى «حكيم الجمر» هشام شرابي، هو أنّي لم أصغ إليه بما يكفي... أليس كذلك؟

شرابي نسوياً بل أمومياً

فـؤاد السعيد
المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ـ القاهرة

تعد أطروحة المفكر العربي الكبير هشام شرابي عن النظام البطركي (الأبوي) واحدة من أنضج الأطروحات في تحليل بنية النظام السياسي الاجتماعي العربي المعاصر.

الأطروحة في جوهرها أطروحة نقدية ـ بالمعنى الهرمي ـ فهي تنطوي على تحليل لبنية النظام وتشخيصها بهدف فهم جوهرها الأبوي المتسلّط وكشف جذور الضعف والتخلف فيها.

ويكاد قطاع كبير من النخبة العربية المثقفة أن يتفق مع شرابي في نقده للمجتمع الأبوي المتسلط، وهو ما يفسر ذلك التفاعل الإيجابي الذي لقيته الأطروحة من قبل هؤلاء المثقفين. ولكن هذه الدراسة سوف تسعى مسعى آخر يتمثل في محاولة التنقيب في نص شرابي عن الأساس الذي يمكن أن يقوم عليه تصوره لنظام سياسي اجتماعي عربي بديل.

المرأة في نص شرابي

نقطة الانطلاق هي المرأة وموقعها في نص شرابي، فعلى الرغم من أن الموضوع الأساسي لأطروحته هو نقد النظام العربي، إلا أن قطاعاً هاماً من المثقفين العرب ـ ناهيك عن القراء العاديين ـ تلقوا النص بطريقة عبرت عن حالة من الارتباك وانعدام القدرة على التفسير، وذلك بسبب ما لاحظوه من تركيز «يبدو» مفاجئاً لهم على قضية المرأة، لدرجة أن النص يكاد يختزل أزمة المجتمع العربي في تلك القضية بالذات. فعلى أي أساس تقفز قضية «فرعية» ـ مهما كانت أهميتها ـ وتنتقل فجأة من الهامش إلى المركز.

ملاحظة أخرى في ذات السياق، فشرابي يستخدم العديد من الألفاظ والتعبيرات المختلفة، ولكن بطريقة تجعل استبدال أحدها بالآخر يؤدي دائماً إلى ذات المعنى، خذ مثلاً في أطروحته الفكرية بأنهم: «غرباء عن الفكر النسائي ولا يتفهمون لغته أو مقولاته الأولية. إنهم ما زالوا ذكوريين في مقارباتهم لكل ما يتعلق بالمرأة... (ذلك أن)... قضية المرأة ليست قضية اجتماعية خاصة بالمرأة وحدها، بل قضية سياسية ترتبط بالمجتمع ككل، وتشكل هدفاً مركزياً في حركة التحرر والخلاص».

«المرأة» عند شرابي، وتحديداً «الأم»، ليست مجرد واحدة من القضايا الفرعية ضمن الأزمة العامة للنظام الأبوي العربي المتسلّط، ولكنها أكثر من ذلك بكثير، إنها رؤية كلية بديلة، تقدم نهجاً خاصاً من الممارسة في الحياة الاجتماعية والسياسية

ونمط في التفكير يختلف عن الذهنية الذكورية، وأسلوب متميز في تناول القضايا على اختلافها. وبناء على هذا الفهم قد نختلف مع الكثيرين من المثقفين العرب الذين صنفوا شرابي باعتباره واحداً من دعاة فكر وحركة تحرير المرأة Women's liberation وربما كان الأقرب للصواب أن نعتبره أقرب إلى الداعين للنسوية أو فكر وحركة التمركز حول الأنثى Feminism، ولكن في صياغة تؤكد على الوجه الأمومي الرحمي التراحمي، وليس المرأة كنوع على وجه العموم. وهو الفهم الذي يلخّصه قوله: «إن مصير هذا المجتمع (العربي) يتوقف على مقدرته على التغلب على نظامة الأبوي (والأبوي المستحدث) واستبداله بمجتمع حديث».

والتعبير الأخير «مجتمع حديث» هو المقصود، إذ يمكن استبداله بتعبيرات من قبيل «مجتمع إنساني»، أو «مجتمع تساوى فيه المرأة بالرجل» في نصوص أخرى لشرابي وكأنه يقصد بها الشيء نفسه.

وثمة تساؤل آخر، فعلى الرغم من وضوح انطلاق شرابي من تراث فكري يرتبط بمفاهيم «الذكورية» و«المجتمع الذكوري» و«النظام الذكوري» في مقابل مفاهيم «النسوية» و«المجتمع النسوي» و«النظام النسوي»، فإن شرابي يفضل تصدير شبكة أخرى من المصطلحات هي «الأبوية» و«المجتمع الأبوي» و«النظام الأبوي» و«الأبوي المستحدث» Neopatriarchy فهل لذلك من دلالة؟ وإذا كان مقابل «الذكورية» هو «النسوية»، فهل يقصد شرابي أن البديل للأبوية والنظام الأبوي العربي المتسلط،

هو نظام أمومي تراحمي؟ ما هي ملامح هذا النظام البديل وخصائصه؟

الأمومية كرؤية للعالم

يفسر شرابي ارتباك قرائه من المثقفين العرب في تفسير حالة الحضور المركزي لقضية المرأة وسنحاول التدليل عليه من ناحية، كما سنحاول أن نكشف عن تأثيره على آرائه وخياراته الفكرية والاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى.

النظام الأبوي: ذهنية أبوية

النموذج الأولي للأبوية هو سلطة الأب داخل الأسرة، ولكن الأبوية عند شرابي هي مفهوم عام يضرب بجذوره في كافة المؤسسات الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي ـ وغيره من المجتمعات الأبوية ـ في المسجد والكنيسة، في الكُتّاب والمدرسة الدينية وغير الدينية، في الجامعة وجهاز الدولة. ويرى البعض أن النموذج الأمثل الأكثر تعقيداً وتطوراً للأبوية هو المؤسسة العسكرية (الجيش) التي تعتبر نموذجاً يتم احتذاؤه من قبل جميع المؤسسات الأخرى في المجتمع، وذلك من حيث قيامها على مفاهيم السلطة المطلقة والطاقة غير المشروطة وغيرها من مفاهيم التفويض واستلاب المسؤولية. جهاز الدولة ذاته ليس سوى تعميم للرابطة العسكرية على جميع مظاهر التنظيم الاجتماعي، بداية من الإدارة البوليسية للمجتمع وانتهاء بالإدارة المركزية الخانقة للإبداع الفردي في مجالات الثقافة والتربية والتعليم. ولذلك فإن شرابي يشبه سلطة أساتذته من العرب في الجامعة الأميركية في بيروت بسلطة الأب بالنسبة لأبنائه، تفرض

من فوق ولا تقبل المعارضة أو النقد. «لا أذكر أن أستاذاً من أساتذتي في الجامعة أعترف مرة بأنه كان على خطأ أو أقرّ بجهل أو عبّر عن شك فامتنع عن اتخاذ موقف حاسم أو آثر التروي ومراجعة الفكر». ويصل وصفه إلى الذروة عندما يقول: «كانوا يدخلون قاعة الدرس بثقة الضابط عندما يدخل إلى الثكنة».

ويقوم هذا النمط من السلوك على ذهنية بعينها يصفها شرابي بأنها «ذهنية امتلاك الحقيقة الواحدة»، ولهذا فإن سلطتها مطلقة بلا حدود. أما الأسلوب المفضل من قبل هؤلاء الأساتذة فكان أسلوب الهجوم والتهكم من آراء الطلاب المخالفة، وهو الأسلوب الذي يتسق مع مفهوم العلاقة الأبوية التي تقوم على معنى «المباراة الصفرية» التي لا بد وأن تنتهي بالانتصار الكامل لأحد الطرفين في مقابل الهزيمة والنفي الكامل للرأي الآخر، فلا مجال لاحتمالات الصحة والخطأ أو تعدد وجهات النظر، أو نسبية الرؤية لذات الموضوع.

وتفرض هذه الذهنية عدّة أمور: أولها أن الحقيقة الواحدة المطلقة موجودة، وثانيها أنه يمكن لفئة بعينها (وفق مفهوم محدد للعقل) أن تصل إليها، وثالثها أنه يحق لهذه الفئة تسيير هذا الفهم للحقيقة في الواقع ونفي أي رأي مخالف لها حماية للحقيقة وحفاظاً على الصالح العام. ولهذا فإنه لا يفوت شرابي أن يؤكد ملاحظة ميرلوبونتي: «تكمن في الشخص الذي ينادي دائماً بالقيم العليا والأخلاق السامية نزعة خفية للعنف والحقد والتعصب».

ليس شرابي إذن ممن يتخذون موقفاً فلسفياً معادياً للذكورية في حد ذاتها، ولكنه يعتقد اعتقاداً جازماً أن «الأبوية» هي النموذج التفسيري الأقدر على فهم جوهر التسلط في النظام الاجتماعي والسياسي العربي. وعلى الجانب الآخر لا نجد مبرراً موضوعياً في نصوص شرابي لاحتفاله المبالغ فيه بالمرأة، للدرجة التي تجعله يقول إننا «نحتاج اليوم إلى أن نستمع إلى وجهة نظر أخرى، إلى صوت النصف المكبوت والمكبل في حياتنا، إلى صوت المرأة العربية، الذي إن قال، سيقول ما لم يسمع مثله من قبل». على أي أساس يبني شرابي كل هذه التوقعات الإيجابية للمرأة العربية «إذا قالت»؟

يمكن تصنيف كتابات شرابي إلى نوعين أساسيين: الأول هو كتاباته العلمية، وكلها تدور حول تحليل أزمة النظام العربي الأبوي «والأبوي المستحدث»، وهي لا تقدم أي إجابة على هذا السؤال السابق، إذ لا تتضمن أي تحليل فلسفي أو تاريخي أو أنثروبولوجي أو سيكولوجي يبرر تلك النظرة المفرطة في إيجابيتها للمرأة أو الأمومية تحديداً.

ولكن إذا كان هذا هو حال الكتابات الموضوعية العلمية لشرابي، والتي قد تعبر عن مستوى الشعور أو الوعي لديه، فربما ينطوي النوع الآخر، أي الكتابات الذاتية الرائعة بجزئيها والتي قد تعبر عن مستوى اللاشعور أو الوعي الباطن لديه، ربما تنطوي على الإجابة على هذا السؤال.

الأب ـ الأم: الحضور والغياب

على الرغم من كثافة شبكتي المفاهيم الخاصتين بالأبوية

وبالمرأة في كتابات شرابي من النوع الموضوعي العلمي، وعلى الرغم من أن سيرته الذاتية ـ بجزءيها ـ تعج بالتفاصيل الدقيقة للشخوص التي عرفها وتأثر بها طوال حياته، أصدقاء الطفولة والصبا والشباب، زملاء العمل والنضال إلخ فإن الصمت المطبق والاختفاء التام كان من نصيب الأب والأم، إلا أن ظلالهما القوية الراسخة كانت دائماً موجودة لا تخطئها العين والحس أبداً. هل نسارع بالتفسير فنرجع هذا الغياب ـ أو التغييب ـ المتعمد إلى رغبة دفينة في نسيان صورة أب متسلّط وأم مغلوبة على أمرها؟ ليس هناك من دليل على ذلك، ولا نظنه ينطوي على أهمية كبيرة في التحليل، وربما كان الأكثر أهمية تتبع رحلة المعاناة بحثاً عن أب بديل وأم بديلة في هذه السيرة الصادقة العذبة.

ربما كانت أقرب الصور هي صورتي الجد والجدة. ففي نص ملفت للنظر، يحكي لنا شرابي عن جدته. ويلاحظ أن للنص مستويين: ظاهري وباطني، ينكر ظاهر النص على الجدة إرهاقها ومحاضرتها للحفيد بثلاثة فناجين من مشروب «البابونج» يومياً ضماناً لصحته وعافيته. يستعرض شرابي هذا الأمر ـ الذي لا يبدو في الظاهر على هذه الدرجة من الأهمية ـ على مدار ما يقارب صفحتين كاملتين. ولكن تحليل باطن النص يبرر هذه المساحة تماماً، إذ يكشف عن استعذاب الحفيد لهذا النوع من الحماية والرعاية الحانية، المتسلطة لكن بحب وفي ليونة ورقة وعطف، ليس الرعاية الصحية فقط ولكن أيضاً الرعاية الروحية والنفسية حيث كانت الجدة تعتقد اعتقاداً راسخاً أن حفيدها ـ

رجلها الوحيد باستثناء الجد ـ مدين بحياته لدعاءاتها وصلواتها وأنه لم يكن لينجو من مخاطر العالم الخارجي إلا بفضلها.

أما الكشف الثاني الأكثر أهمية في هذا النص، فيتعلق بالسبب الحقيقي في إعجاب شرابي وارتباطه بشخصية جدته ألا وهو أسلوبها اللّين غير المباشر في توجيهه أو حتى الضغط عليه (على العكس من الأسلوب الأبوي القسري المباشر الذي لا مجال فيه للأخذ والرد أو التراجع أو حتى التروي وإعادة النظر). ويبدو أن هذا الأسلوب كان أصيلاً فيها لدرجة أن شرابي لا ينسى لها المرة الوحيدة التي حاولت فيها، عندما كان في العاشرة، إصلاح أموره الدينية «بالأسلوب المباشر» ويعلق بأنها «كانت المحاولة الأولى والأخيرة».

ويقارن شرابي شخصية جدته بشخصية جده قائلاً: «كانت شخصيتها قوية، وكان جدي لا يعارضها بشيء، ويرضخ لأوامرها». وهكذا يبدو أن النماذج الذكورية الأبوية التي عاينها شرابي في طفولته المبكرة كانت غير متزنة، فهي إما متسلّطة مستبدّة أو ضعيفة مستكينة، وهي ازدواجية فسرها شرابي «بدوافع لاشعورية مصدرها الخوف وعدم الثقة بالنفس». وهي أيضاً ازدواجية قد تجتمع في الشخص نفسه ضمن النظام الرأسي الأبوي، إذ بقدر ما يفرط الشخص في ممارسة القهر والتسلط إزاء من هم أدنى منه، فإنه ـ وكنوع من التعويض النفسي ـ قد يقبل، بل وقد يبرر ويستعذب أحياناً القهر والإذلال الذي يتعرّض له من هم أعلى منه. وهو الأمر الذي قد يفسر إحدى العمليات الذهنية المصاحبة للنظام الأبوي الرأسي والخاصة

بضرورة «تأليه» من يحتل قمة الهرم الاجتماعي أو الوظيفي أو السياسي باعتباره الوحيد الذي ينفرد بممارسة السلطة المطلقة دون أن تمارس عليه.

ويبدو أن الصورة المتزنة للمرأة ما بين قطبي القوة والحنان كان لها تأثيرها الكبير على شرابي الذي ظل يفضّل النماذج النسوية بسبب من ذلك الشعور بالارتياح لتلك «الرعاية الحانية»، ويذكر شرابي أنه خلال عدة عقود عاشها في الغربة في الولايات المتحدة لم تتم بينه وبين أي أميركي علاقة يمكن تسميتها بعلاقة صداقة بالمعنى الذي نفهمه في مجتمعنا العربي «إني أشعر بمتعة وارتياح بصحبة المرأة الأمريكية لا أشعرها بصحبة الرجل الأمريكي». وحتى الأمريكي الوّحيد الذي استطاع شرابي مصادقته وهو زميل الجامعة مارشال هودجسون فإنه يصف شخصيته وصفاً يجعله أبعد ما يكون عن النموذج الذكوري الأبوي الذي تصفه بعض الكتابات النظرية بأنه يؤكد القيم الحيوانية.. قيم العنف والغزو والهجوم والافتراس الحيواني، فقد كان هودجسون منتمياً إلى جماعة الكوكيرز Quakers الذين يمتنعون عن تناول اللحوم والتدخين والخمرة. ويصفه شرابي بأنه «كان متديناً، بلا تعصب، يكره العنف ويؤمن بالغاندية». وهو ما يذكرنا بوصف نظرية الكفاح السلبي ومبدأ اللاعنف عند غاندي بأنه ينطوي على نوع من «تأنيث السياسة» وهو القضية التي سنعود إليها لاحقاً بشيء من التفصيل. ويقول شرابي: «على الرغم من التناقض في شخصيتنا ونظرتنا للأمور، فقد نمت صداقتنا بسرعة». ولكن ما لم يلاحظه شرابي هو أن هذا

التناقض هو محض تناقض ظاهري، ليس فقط لميول شرابي لتلك النماذج الإنسانية الأمومية أو النمط الغاندي فقط، بل أيضاً لاقتراب هودجسون مع ذلك. الجزء الكامن في شخصية شرابي الذي مثله النموذج الروحي الذي أثّر فيه منذ سنوات مراهقته وهو ميخائيل نعيمة بصوفيته المتسامحة وكذلك كيركيجارد بوجوديته المؤمنة (كما سنرى في ما بعد).

لا يجد شرابي، المثقف الموضوعي، المتجاوز لذاته الضيقة، والمتجاوز لعقد الذكورية الشرقية، أي غضاضة في الاعتراف بصدق بحاجته الدائمة لتلك الرعاية الحانية. . «طيلة حياتي كنت اتكالياً، بحاجة إلى مساعدة الآخرين، وعطفهم، ولم أتخلص من هذه النزعة كلياً حتى الآن».

تمثّل الجدة لشرابي إذن، الأم ـ البديلة، الأم كما ينبغي أن تكون، أما الأم ذاتها ـ تلك التي نكاد لا نعثر على أي أثر لها في سيرته ـ فهي عنده حلم طوباوي سحري رائع ولكنه مبهم غامض. . يبحث عنه ويتوق إليه دون أن يجده متحققاً متجسداً في الواقع أبداً. وربما كان المعادل الموضوعي لتلك الأم الغائبة التي يفتقدها هو الوطن/البيت. وربما لهذا السبب أيضاً فإن صورتهما في السيرة تعانيان أيضاً ذات الإبهام وعدم التحقق في الواقع. فكما يعاني شرابي نوستالوجيا الأم فإنه يعاني نوستالوجيا الوطن. نوستالوجيا البيت. إنه ذلك المثقف الوطني الذي لا يعرف له وطناً يقبله ويحتضنه ويحنو عليه، ويتسامح عن جرأته وتجاوزاته ونزواته الفكرية. في شبابه الأول يضطر شرابي لمغادرة وطنه الأول فلسطين والارتحال إلى لبنان. تسببت قسوة

التجربة في هزة نفسية عنيفة له لدرجة أنه لم يتمكن من كتابتها على لسانه شخصياً، فيختار ـ أو يضطر ـ تخفيفاً للوطئة أن يعبر عنها من خلال تجربة موازية وإن كانت لا تقل قسوة، فيصف النزوح الإجباري عن البيت والوطن عام ١٩٤٨ بأنه كان أقسى تجربة مرت بجده وجدته. فقدت جدته مرحها وحيويتها، وإن احتفظت باتزانها العقلي، على عكس الجد الذي فقد رشده تماماً. . «كان يحاول، بين آن وآخر، التسلل من البيت. . . ليرجع إلى عكا. وكان عندما يمسكون به يقول: أنا بس راجع لبيتي. . . ما بتصدقوني. هذا مفتاح بيتي».

كان أمراً طبيعياً أن ينضم شرابي في لبنان للحزب السوري القومي الاجتماعي الداعي إلى هوية وطنية قومية أكثر اتساعاً تضم سوريا الكبرى أو الهلال الخصيب، وبهذا الشكل ينفتح الطريق أمامه لمفهوم جديد للوطن يحل له مشكلة غموض وضياع وطنه الأول. . أمه الحنون التي تلوح له في الأفق دون أن تتحقق أو ترسخ في الواقع أبداً. ولكن هيهات، فها هو وبعد عام واحد من نزوحه الإجباري عن وطنه الأول، يضطر للرحيل من وطنه الثاني، ولكن هذه المرة لأسباب سياسية تتعلق بتسلط النظام الأبوي في لبنان عندما قمع كافة المثقفين الوطنيين وقطعهم عن وطنهم وعن المشاركة في إدارة شؤونه. وبذلك تصل قسوة الأب المتسلط إلى ذروتها، حين يقطع الابن عن أمه. . عن وطنه. . ليس ذلك فقط، بل إن هذا النظام يقدم على إعدام الأب ـ البديل الذي كان الابن قد اختاره وتعلق به، وذلك عندما وصلت قسوة هذا النظام العربي الأبوي في لبنان

إلى حد الإعدام الظالم لأنطون سعادة، رمز الوطنية وزعيم الحزب السوري القومي الذي كتب عنه شرابي: «آمنت بسعادة، بأفكاري كلها ومشاعري كلها، كان بالنسبة لي القائد والبطل والأب المثالي». ويضطر شرابي مرة أخرى للرحيل من وطنه الثاني، لتزداد فكرة الوطن ـ الأم لديه غموضاً وإبهاماً، وتبتعد أكثر فأكثر عن إمكانية التحقق والتجسيد في الواقع. . «الطائرة تعلو رويداً رويداً. . البيوت «تصغر» حتى تبدو بحجم لعب الأطفال، ثم «تختفي» ولا يبقى إلا الأرض «الخالية» والتلال «الجرداء»، «أنظر إليها من خلال دموع لا أستطيع منع انسيابها. لقد نبذتني يا وطني. . لن أرجع إليك. . لن أرجع أبداً».

ولكنه يعود، فبعد حوالى عقدين ونصف العقد قضاها دارساً ثم أستاذاً في الجامعة بالولايات المتحدة، يزداد الشاب نضجاً، ويتضح لديه التمييز أكثر بين النظام الأبوي المتسلط الذي يحكم بلاده وبين وطنه وشعبه، بل ويدرك أيضاً أن الشرط الموضوعي لعودته إلى الوطن/الأم إنما يكمن في إزالة النظام الأبوي ـ المقابل الموضوعي لقتل الأب ـ ففي عام ١٩٧٥ يقرر العودة بأسرته إلى الوطن بصفة نهائية، ولكن طلب إقامته في بيروت يتم رفضه لأسباب سياسية أيضاً (قال له الموظف: الأوامر جاءت من فوق). . «غمرني حزن عميق. . . واكتشفت أن الواقع يناقض الرؤيا». ولكن موقفه يختلف هذه المرة «هذا لن يحدث. . شعبي هو جزء من حياتي لم أتركه يوماً ووطني أحمله في قلبي لا أقدر على أن أتخلى عنه. سأعود يوماً، المجتمع البطريكي سيزول، وسينتهي عصر الانحطاط، وسنرجع

يوماً... الظلام لا تشتد حلكته إلا عندما يقارب الفجر على الانبثاق. هناك بوادر فجر جديد. النظام الأبوي محتم عليه الانهيار، والمرأة العربية تكسر قيودها...»

نهج أمومي تراحمي

يذهب البعض من أصحاب النزعة النسوية أو نزعة التمركز حول الأنثى Feminism إلى أنه بحكم الطبيعة ومن خلال استقراء التاريخ، يوجد طراز أو أسلوب معالجة يخص النساء إزاء المسائل كافة: من الحياة الاقتصادية والاجتماعية إلى السياسة والثقافة والفنون ومن العلم إلى الإيمان. ويُحدّد هؤلاء الخصائص الأساسية للذهنية الذكورية باعتمادها على العقل والاعتقاد في إمكان حصر كافة جوانب الحياة ـ على تعدد وتعقد مستوياتها ـ من نماذج عقلية يمكن على أساسها فهم العالم والمجتمع والأفراد. أما السمة الأساسية الأخرى فهي الإلزام المنطقي، فإذا ما قبل العقل مبدأ، فلا مناص من القبول بجميع النتائج التي تترتب عليه. أما القيم الأساسية المرتبطة بهذا النهج الذكوري فهي قيم الفعل والغزو والهجوم والعنف والحسم المباشر والفوري للأمور... الخ، وقد تقوم هذه الذهنية الذكورية على العقل كمصدر أصيل عن نفسه أو على الوحي والشريعة.

في المقابل تقوم الذهنية النسوية على الحدس والإلهام والخبرة (غير المنظمة) وكل هذا قد يتجلى في الإيمان الحدسي الصوفي (لا الإيمان المعتمد على الوحي والشريعة فقط)، كما يؤكد على الطابع الشبقي ـ بالمعنى الغني ـ الإبداعي في العنف

أكثر مما يؤكد على التنظيم العقلاني للعمل الفني، ويقوم على قيم أقرب للامباشرة. وللخطوط الدائرية المنحنية ـ المستقيمة، والتنظيم الأفقي للمجتمع ـ لا الرأسي التراتبي ـ إضافة إلى مفاهيم تفضل عدم التدخل في المسار التلقائي للأشياء، وتفادي ممارسة الفعل طالما لا يوجد اضطرار لذلك وكذلك تفضيل التأثير الهادىء العميق على التأثير القسري الفوري المباشر الذي لا يلبث أن يزول... إلخ.

ويعتقد هؤلاء أيضاً أنه قد تم تاريخياً كبت هذه الطاقات والرؤى والنهوج ذات الطابع النسوي، في مقابل تسيير الرؤى والنهوج الذكورية، وأن البشرية قد تجني الكثير إذا ما أتاحت الفرصة لنوع من التوازن في الأسس التي تقوم عليها الذهنية السائدة.

تجليات النسوية الأمومية

تظهر أول تجليات النموذج النسوي الأمومي عند شرابي في تفضيله لمفهوم التأثير الهادىء العميق غير المباشر على المدى الطويل، والمقصود هنا التأثير في حالة الوعي الراسخة في المجتمع، أي التأثير الثقافي ـ الاجتماعي لا مجرد التأثير السياسي أو التشريعي. «علمتنا التجارب أن اتخاذ القرارات واستحداث القوانين لا يكفي بحد ذاته (يقصد في علاج قضايا المرأة)... ذلك أن الإشكالية تقع على صعيد آخر، على صعيد «التصور الجماعي»، أي المضمون النفسي لـ«اللاشعور الاجتماعي... في الذهنيات والنفوس والسلوك». ولهذا فإن الدور الثقافي الذي يلعبه المثقف في توعية مجتمعه على المدى

الطويل لا يقل أهمية عند شرابي عن الدور السياسي أو الثوري المباشر، فهو يرى أن تغيير الوعي هو «الشرط الأساسي لتغيير الموقف والممارسة. من هنا كانت أهمية ـ أولوية ـ التحليل النظري».

يجد الدور الثقافي ومفاهيم التأثير غير المباشر سندها النظري لدى شرابي في هذا النهج النسوي الأمومي. وربما لهذا السبب فإننا لا نجد لديه أي من مشاعر التقصير أو ممارسة جلد الذات التي قد نجدها لدى الكثيرين من المثقفين الوطنيين العرب ممن لم يتخلصوا بعد من سطوة الذهنية الذكورية التي تعتبر أن النموذج الأصلي الأمثل هو الفعل الثوري العنيف لتغيير الواقع السياسي بالقوة وبشكل فوري، وأما ما دون ذلك من أدوار ثقافية تنويرية فإنها تمثل الحد الأدنى وليس الممارسة الأمثل.

في المجال السياسي يصل البعض إلى تمييز نهج نسوي متميز، ويضربون الأمثلة من التاريخ القديم والحديث لتأكيده، فعلى عكس نماذج كالسيدة مارجريت تاتشر، رئيسة الوزراء السابقة في بريطانيا، التي لقبت «بالمرأة الحديدية»، حيث قدمت نموذجاً مثالياً على الممارسة الذكورية في المجال السياسي برغم كونها امرأة. يمكن العثور على نماذج أخرى من النساء والرجال على اتباع النهج النسوي الأمومي، وربما كان من أوضحها النموذج الذي قدمته السيدة ماريا ده لورد بنتاسيلجو التي رأست الحكومة البرتغالية عام ١٩٧٩، فعلى خلاف النهج الذكوري الذي يبدأ عادة بالتداول مع القوى الكبرى المنظمة والقادرة على الضغط كالأحزاب والنقابات والتكتلات الاقتصادية، وجهت

بنتاسيلجو اهتمامها الرئيسي نحو الأقليات المهمشة الضعيفة التي لا تملك أية قدرة على الضغط والمطالبة، كالنساء والمطلقات والأرامل والمسنين والمعاقين والأطفال والفئات الأكثر فقراً. وأعطت الأولوية الاقتصادية، ليس لزيادة الناتج القومي الإجمالي، بل لإقرار نظام فريد في الضمان الاجتماعي غطى أكثر من مليونين من أصل عشرة ملايين برتغالي. لقد مثّل هذا النهج في حينه انقلاباً جذرياً على التقاليد الذكورية المتوارثة للممارسة السياسية، فهؤلاء المهمشون حصلوا على حقوقهم لمجرد كونهم بشراً يستحقون الرحمة.

وفي مجال الكفاح السياسي، قدم غاندي نموذج الكفاح السلبي أو سياسية اللاعنف، التي تنطوي على فكرة تحويل ضمير الخصم ـ والأطراف الأخرى المؤثرة في الصراع ـ عبر القوة الأخلاقية، بحيث يدرك الخصم نفسه لاأخلاقية فعله، فيمتنع تلقائياً عن الاستمرار فيها. وهو سلوك يبدو سلبياً، ولكنه يتواكب مع تصميم لا هوادة فيه على إقرار الحقوق ورفض قاطع للاستسلام للأمر الواقع.

ويرى شرابي ـ اتساقاً مع ذات النهج ـ أن التجارب قد دلت على أن الاستيلاء على السلطة بالقوة لا يضمن إقامة البديل الدستوري (ولكنه يستدرك) مع أننا ندرك أن العنف سيبقى ماثلاً في حياتنا على الدوام، بالتأكيد في فلسطين طالما استمر الاحتلال والاستعمار الاستيطاني، ولا مفر من اللجوء إليه في ظروف معينة.

ولذلك فإن شرابي لا يركز على استخدام العنف كنهج

ذكوري لكسر النظام القائم، بل يركز على أهمية مواجهته بسلاح مناقض له معرفياً وهو ما يسميه «بتذويب» السلطة الأبوية، وذلك من خلال الإصرار على نشر نوع جديد من الوعي والنضال المجتمعي من الحياة اليومية والمشكلات الجزئية الصغيرة، وليس بالضرورة عند قمة السلطة السياسية، كما يركز على النقد المعرفي للنظام الأبوي وتعريته أيديولوجياً، بحيث يفقد شرعيته الشعبية بشكل متدرج وتلقائي ومتزايد على مدى أطول.

ويرى شرابي أن التجارب «علمتنا أيضاً أن العنف حتى لو نجح لا يكفي لتغيير طبيعة السلطة. وقد رأينا الثورة بعد الإطاحة بالسلطة تعيد بناء السلطة.» وبدلاً من ذلك فإنه يدعو إلى تفكيك الخطاب الأبوي السلطوي واسترجاع خطاب الأم المنسي، واستحداث خطاب جديد «يشارك الرجل والمرأة بصنعه سوياً ومعاً».

وربما للسبب نفسه يحفل شرابي بأنماط التغيير السياسي التي ميّزت الحركات الشعبية مع بداية سنوات التسعينات من القرن الفائت في الاتحاد السوفييتي ودول أوروبا الشرقية والتي اعتمدت أساليب الكفاح المدني اللاعنفي (لم يستبعد العنف تماماً) من قبيل التظاهرات السلمية الواسعة والإضرابات طويلة النفس التي تعني «الامتناع عن الفعل ـ لا الفعل المضاد أو استخدام القوة المضادة» إلخ.

وربما مثلت انتفاضة الحجارة في فلسطين، بما يحمله رمز استخدام الحجر في مقابل الآلة العسكرية الغاشمة من دلالة.. ربما مثلت نوعاً من هذا النمط الجديد للفعل السياسي من خلال

نهج لاذكوري، ويلاحظ أن المرأة الفلسطينية تاريخياً برعت في استخدام أساليب اللاعنف منذ بدايات الصراع في أوائل القرن الفائت (رفع العرائض الموقّعة ـ التظاهرات السلمية الحاشدة ـ عقد المؤتمرات السياسية ـ رفع الروح المعنوية في أعقاب المجازر الإسرائيلية واستثمار جنازات الشهداء لإعادة الشحن السياسي ـ القيام بأدوار مزدوجة في البيت والعمل بمجرد غياب الرجال أو اعتقالهم أو استشهادهم ـ تشكيل لجان الإغاثة الشعبية) والجدير بالملاحظة أن السلطات الإسرائيلية أدركت تأثير الصور الإعلامية للتظاهرات السلمية على الرأي العام العالمي، فكانت تسعى دائماً لاستفزازها للتحول إلى تظاهرات عنيفة لإفساد هذا التأثير المعنوي والأخلاقي. ولعل الجدل الدائر حالياً في الأوساط الفلسطينية حول أهمية ضبط التوازن بين استخدام نهجي العنف (الذكوري) واللاعنف (النسوي) دليل نضج في الوعي السياسي الفلسطيني.

وبعيداً عن السياسة فإن النهج النسوي يمكن أن تكون له تجليات في كل مجال، حتى مجالات الإبداع الفني، فالرقص قد ينظر له من منظور عقلي ذكوري باعتبار الراقصين مجرد دمى كبيرة يحركهم عقل ذكوري أرقى منهم هو مخرج العرض الذي هو صاحب العمل، ويحق له كبت مشاعر التعبير الشبقي ـ بالمعنى الفني ـ الفردي الحر لدى الراقصين والراقصات (عرف أحدهم رقص الباليه بأنه «تركيب هندسي من عدة أشخاص»). ولقد عبرت العديد من الأعمال الفنية عن ثنائية المخرج/ الممثلة، عقل المخرج في مقابل الإبداع التلقائي الحر للممثلة

الموهوبة التي عادة ما تتمرد على أحادية الرؤية العقلية الصارمة المتحجّرة للمخرج الكبير... إلخ

أما التجلي الأوضح للنهج النسوي الأمومي عند شرابي فربما تمثله صوفية ميخائيل نعيمة، وكذلك الوجودية الفردية المؤمنة كما عبر عنها كيركيجارد، وهي النزعة التي أثرت عليه بعمق في مراهقته وشبابه، ويزعم أنه ظلت تؤثر في خياراته على الرغم من أن مسار فكره الواعي قد يشير إلى تجاوزه له وإقباله على نهج تاريخي اجتماعي سياسي في التفكير، إضافة إلى رفض عقله الواعي لفكرة الخلاص الصوفي الفردي التي عبر عنها نعيمة في روايته الصوفية «مرداد» ذلك المتنبىء الذي انعزل بأتباعه عن العالم وأعبائه لينتهوا إلى ما يشبه الانتحار الجماعي. وعلى الرغم أيضاً من نمو إحساس المسؤولية السياسية والاجتماعية لديه والذي تبلور لديه منذ انضمامه إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي بزعامة أنطون سعادة بل إن شرابي يعترف في سيرته بأنه لا يجد تفسيراً أو مبرراً فكرياً مقنعاً لانضمامه للحزب السوري، ولكن حقيقة الأمر أن ما جذبه هو ذلك الجو المشبع «بروح لم يعدها من قبل» وهو الأمر الذي مثّل بالنسبة له «النحن» التي يتوق للانتماء إليها لتجاوز مشاعر من القلق الوجودي والخوف من الوحدة، ولذلك فإننا كثيراً ما نصادف في السيرة عبارات من قبيل: «بعد وحدتي الطويلة، شعرت الآن بنشوة عظيمة» وذلك كلما نجح في تجاوز ذلك الشعور بالوحدة.

وقبل انضمامه إلى الحزب السوري القومي مباشرة كان

شرابي قد التحق بخلية سرية هدفها تحرير الوطن العربي وتحريره، ليس لاعتقاده بمناسبة الفكرة ولا إعجاباً بالفكر السياسي للجماعة التي وصف اجتماعاتها بأنها كانت طويلة والأبحاث مضجرة ولكن كان هدفه من الالتحاق بها أيضاً محاولة الخروج من حالة القلق والغموض والعجز التي كان يعانيها. وبعد سنوات من الانخراط في العمل الفكري والسياسي في الحزب السوري القومي، يقابل شرابي أستاذه الروحي القديم ميخائيل نعيمة ويرد على سؤاله عن وضعه الروحي بشيء من الحدة: «هذه أمور ما عادت تهمني».

ولكنه يعلق: «شعرت بندم جارح لتصرفي هذا. . لماذا نتصرف بفظاظة نحو الذين نحبهم». ولكن الأمر كان أكثر من ذلك بكثير فنعيمه ظل موجوداً في أعماق شرابي طوال حياته ولم يستطع أن يتخلص منه أبداً.

بديل الأب

لن نمل من تكرار أن الأمومية عند شرابي هي رؤية أخرى ونمط مختلف في التفكير ونهج آخر في ممارسة الحياة. وأن الأمومية هي طريقة قد يتبعها الرجال أو النساء؛ وأنه بذلك يتجاوز دعوة تحرير المرأة والمطالبة بمساواتها بالرجل (وإن ضمّن ذلك في رؤيته)، كما يتجاوز النزعة النسوية التي تريد أن تستبدل رؤية برؤية، وتؤكد طريقة تفكير لتنفي الأخرى ـ فتنزلق بذلك إلى ذات النهج الذكوري الأبوي المتسلط. إنه دائماً ما يدعو إلى عالم جديد يشارك في صنعه الرجل والمرأة معاً.

وكما خلت السيرة الذاتية لشرابي من صورة الأم، فإنها

خلت أيضاً من صورة الأب. وكما تحكي السيرة رحلة المفكر في الحياة بحثاً عن نموذج بديل للأم الضعيفة المستكينة (جسدتها الجدة أفضل تجسيد) فإنها لا تخلو أيضاً من بحث مواز عن نموذج بديل للأب المستبد المتسلّط.

على أن أكثر ما لفت نظر شرابي هو أن هذا التسلّط سواء على مستوى الأب في الأسرة التقليدية أو على مستوى السلطة السياسية في النظام الأبوي، هو أنه تسلّط يرتبط بتخلفه الناتج عن اجتماع صفتين مترابطتين فيه: اللاعقلانية والعجز. وربما لم تكن مصادفة أن تتجسّد الصفتان العكسيتان في أول أب بديل يصادفه شرابي في حياته، أي اجتماع العقلانية (الإنسانية) مع القوة وليس اللاعقلانية مع العجز. يحكي شرابي عن تنافسه مع زميل دراسته في مدرسة الفرندز على الفوز بعطف أستاذ الرياضيات (النموذج الأعلى للعقلانية) طانيوس بخعازي الذي كان محل إعجابهم لأنه كان أيضاً بطلاً رياضياً بارعاً، وكذلك لروحه المتمردة وجرأته على تحدي الضوابط الأبوية الصارمة، إذ كان يدخن سراً في وقت كان التدخين يعد عملاً شريراً في هذه المدارس يوازي بشناعته احتساء المشروبات الروحية. «ربما كان ذلك حبي الأول لشخص بديل عن أب». وربما كانت هذه العقلانية والقوة في غير استبداد والحزم في غير إفراط في القسوة واتزان الشخصية هي الصفات التي جعلت الفتى شرابي يتقبل عقوبات الأستاذ القاسية أحياناً، طالما كان هناك سبب معقول يستدعي العقاب.

أما النموذج الثاني، فكان أنطون سعادة، الذي كانت أبوته

المثالية السبب الرئيسي - إضافة إلى الروح الجماعية في الحزب - في تحول شرابي من إحدى الخلايا القومية العربية إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي، بل إن شرابي لم يناقشه قط أو يراجعه في تحوله المفاجىء عن مفهومه السابق للوطن السوري (لبنان - سوريا - فلسطين - شرق الأردن) إلى مفهوم الهلال الخصيب (مضيفاً العراق والكويت وقبرص).

«آمنت بسعادة، بأفكاري كلها ومشاعري كلها، وكان بالنسبة لي القائد والبطل والأب المثالي». لم يكن سعادة يمثل لشرابي صورة الأب المثالي البديل بالمعنى المباشر فقط، بل كان يمثل له، على المستوى الموضوعي، التجسيد الحي لإمكانية نشوء حداثة عربية عقلانية بديلة عن النظام الأبوي (والأبوي المستحدث)، لدرجة أن شرابي يتحدى به أستاذه البراجماتي في الجامعة تشارلز موريس، فيرتب بينهما لقاءً فكرياً: «سر موريس بالمقابلة وأعجب بسعادة إعجاباً كبيراً، الأمر الذي سرني كثيراً». مثل سعادة لشرابي حداثة عربية ممكنة تقوم على مبدأ التزام الإرادة، كما بلور لغة جمعت بين الأصالة والمعاصرة تلتزم بالفصحى مع خلطها بالعامية أحياناً للتأثير في السامعين «كانت لغة جديدة، فذة، لا في مضمونها وحسب بل أيضاً في مفرداتها وفي أسلوب تركيبها. كانت لغة عربية حديثة». كان يجيد لغات أجنبية عديدة، ويفكر بطريقة حديثة مبدعة، تجمع بين ما هو عالمي حديث وما هو أصيل في الوقت ذاته، كان فكره تجسيداً لحداثة عربية مستقلة ومبدعة.

يكمن جوهر الإشكالية المحددة لتوترات شرابي والقضايا

متعددة الأوجه التي تثيرها تجربته الفكرية والروحية الثرية في تراوحها بين نزعتين متعارضتين، ظلتا معه منذ تفتح وعيه المبكر، إذ لم يقدّر لإحداهما أن تنفرد به أبداً أو تحوله إلى مجرد كائن بسيط خالٍ من التعقيد، مستقر بارد يفتقر إلى التوتر الحي الخلاق.

أما النزعة الأولى، فهي نزعته إلى الحرية المطلقة بلا أي قيود، مما لا يتاح للمرء أن يعانيها إلا في سيولة الحالة الرحمية الجنينية الأولى، وهي حالة لا يعكر صفوها سوى نظرات الآخرين ومراقباتهم، حيث الآخرون هم الجحيم، وهي النظرات التي تصل إلى ذروتها في المراقبة المقيتة في عبارته المتكررة «نظرات أبي تراقبني».

أثناء فترة الراحة خلال ندوة فكرية حول فكر شرابي، ألاحظ أنه ينجح في مغافلة الجميع ليتخذ لنفسه ركناً منعزلاً، هادىء الضوء، يجلس وحده واضعاً منديله فوق عينيه ليرتاح قليلاً في ظلام وسكينة، أكاد أقترب منه لأبادله الحديث ولكني أتراجع فجأة إذ يقفز إلى ذهني مشهد ورد في سيرته الذاتية «صور الماضي»، فأثناء وجوده في المستشفى، يضطر شرابي لأن يبول في سريره وفق أوامر الأطباء، «كيف أبول أمام الممرضات الثلاث. تناولني (الممرضة) وعاء التبول وتقف هي وزميلتاها ينظرن إلي. أحس بالفزع.. (بعد ذلك).. تبدأ عملية التصوير (الأشعة). أغلق منافذ غرفتي عندما أطلب العزلة التامة. إني منعزل عن العالم، محصن في الظلمة الساكنة، لا يراني أحد. كأنها العودة إلى الرحم».

ولكن هذه النزعة التي تستعذب الحرية المطلقة في سيولة الحالة الرحمية الأمومية وظلمتها الساكنة، تعارضها عند شرابي نزعة مضادة، فهو لا يلبث أن يتملكه القلق الوجودي والخوف من هذه الوحدة التي كان قد سعى إليها لتوه، فتسيطر عليه رغبة عارمة للاندماج في «النحن» والانخراط في هموم الآخرين والالتزام بقضاياهم، هؤلاء الذين طالما اعتبرهم الجحيم!!

وهكذا يظل شرابي يعاني توتره المبدع بين حالة رحمية أمومية هي أشبه باليوتوبيا التي يظل يسعى إليها دون أن تتحقق في الواقع أبداً.. صورة الأم الغائمة.. خطاب الأم المنسي.. نظام أمومي تراحمي بديل عن النظام الأبوي المتسلّط. يظل يعاني توتره المبدع بين هذه النزعة وبين ضغوط من نتاج وعيه بإرادة الالتزام ـ وليس الإلزام ـ بقضايا النحن وهمومها، وهو ما يدفعه للتنازل طواعية ولو عن جزء من حلمه الطوباوي الجميل. وهكذا يظل شرابي في توتره المبدع حالة كاشفة بامتياز عن جوانب ظلت مجهولة في أزمة المثقف العربي، وهي حالة متفردة من حيث صدقها وقدرتها على تجاوز الذات الفردية ربما بشكل غير مسبوق في الفضاء الثقافي العربي.

«من نقد المجتمع الأبوي إلى تفكيك الثقافة الأبوية»

علي مبروك
أستاذ في جامعة القاهرة ـ مصر

«فجأة يبدأ الستار بالارتفاع، الماضي يفتح أبوابه أمامي. . . خيط الماضي الذي حسبت أنه انقطع يعيدني إلى طفولتي، إلى أهلي وبلدي ـ يعيدني إلى فلسطين». كان ذلك بعد وقعة حزيران (يونيو ١٩٦٧) وانكسارها الدامي الحزين، الذي وإن كان قد قوَّض مشاريع وغيَّب أوطاناً، فإنه قد قشع ظلاماً، ووارى أوهاماً. فـ«بعد حزيران، مرّت الأيام حزينة، مُرّة. لكن الأمور أخذت تتغير وتأخذ طابعاً متزايد الوضوح. بالنسبة لي، شعرت كأني كنت في غرفة مظلمة، ثم رويداً رويداً بدأت الظلمة تنقشع. أخذني الوعي الجديد بشكل مفاجىء. وفيما بعد، أخذ يتحقق بالقراءة، بالتجربة، بالتفكير»[1].

---

(١) هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار نلسن، بيروت، ط ٦، ١٩٩٩، ص ١٧.

وهكذا فإن الماضي الذي انفتحت أبوابه أمام الرجل، لم يكن مجرد عالم من الذكريات الباهتة والصور الشاحبة لرفاق الدرب والبيت وشاطىء البحر، هناك في يافا البعيدة، النائية كحلم، والغائرة كجرح، بل كان عالماً من القيود والأغلال الخفية التي تنسرب من ماضٍ بعيد إلى وعي البشر، وحتى لا وعيهم، فتعيق أي تغيير وتمنعه. فـ «رويداً رويداً أدركت أن الثورة ليست أمراً سهلاً، وأنها لا تحصل لمجرد إيماننا بضرورة حصولها. وبدأت أعي أن التحول الاجتماعي أمر معقد وفي غاية الصعوبة. لكن ذلك لم يزعزع يقيني لحظة واحدة بأن النظام القائم فاسد، وأن الواجب تغييره. وبقيت على موقف الرفض. ومذ ذاك أخذ تفكيري اتجاهاً جديداً يدور حول واقعنا الاجتماعي وأسباب فساده. وأخذت بالتساؤل حول تركيب مجتمعنا العربي وطبيعة السلوك الاجتماعي فيه»[1]. وهكذا فإنه لم يكن ماضياً من ذلك النوع الشخصي الذي يلاحق صاحبه بالحنين والشوق، بقدر ما كان «مجاوزاً وكلياً» يبلور الوعي، ويكرّس التساؤل والرّفض. لكنه يبقي التنويه لازماً، على أي حال، بأن «الشخصي والكلي» قد كانا يتواجدان في هذا الماضي الفريد، حتى لقد صار الواحد منهما مدخلاً إلى الآخر وعنواناً له. ولهذا فإن نقطة البدء في مسار الوعي بحمولة هذا الماضي وعبئه لم تكن فقط في «الجرائد والقصص والكتب المدرسية وأنماط السلوك والقيم» ـ بل وأيضاً في «ذكريات طفولتنا»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦.

وإذن فإنه الماضي «فردياً وكلياً»، وقد استحال إلى موضوع لتحليل يتجاوب فيه الواحد منهما مع الآخر ويحيل إليه، وذلك ابتداءً من أن «المجتمع بثقافته المسيطرة، يُخضع كل فرد من أفراده لعملية تربية وتثقيف هدفها الحفاظ على النظام القائم وتأمين استمراره على الشكل الذي هو فيه»[١]؛ وبمعنى أن الفرد ينتج النظام بقدر ما يكون، هو نفسه، نتاجاً له. ولقد راح التحليل ضمن سياق هذه الهوية بين «الفردي والكلي» يتمخّض عن «أن الطابع الذي يطبع جميع العلاقات (في المجتمع) هو طابع السلطة الفوقية. فصاحب السلطة في المجتمع (ومن يمثّله أو يمثّل سلطته) هو الذي يملك ويستفيد، بينما باقي «الناس» تقبل وترضخ وتمتثل. و«الكبير» في مجتمعنا هو دوماً الذي يتسلّط ويحكم ويسيطر. فالقرارات تؤخذ «من فوق» بمعزل عن الأكثرية التي تشكل هدف هذه القرارات. ليس الكبير، صاحب السلطة والمركز في المجتمع إلا صورة مكبّرة للأب في العائلة، بتصرفاته ونظرته لنفسه وعلاقته بمن هم دونه. إنه يجد السلطة التي يختبرها كل منّا، أول ما يختبرها، في العائلة قبل أن يعيشها إلى آخر حياته في المجتمع»[٢].

وهكذا بدأ الإرهاص بالأبوية التي سيبدأ الباب في الانفتاح أمام نظامها العميق، ليتصدر المشهد باعتباره الجذر الأعمق لإشكالية التخلف العربي الراهن، والتي راحت تعني «نظام السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثلة بالنموذج

(١) المصدر السابق، ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧.

الأبوي والنابعة منه، والمتجسدة في علاقات المجتمع وحضارته ككل. وبهذا المعنى فإن هذه السلطة ظاهرة وخفية في آن، وتُخضعنا في أعماق أنفسنا»[١]. وهو النظام المؤسِّس لنوع من التخلف «يسري في كل أطراف بنية المجتمع والفرد، وينتقل من جيل إلى جيل كالمرض العضال... فهو حضور لا يغيب لحظة واحدة، نتقبله ونتعايش معه، كما نتقبل الموت مصيراً لا مهرب منه، نرفضه ثم نتناساه»[٢]. وإذن فإنه من نوع التخلف العابر للأزمات، والذي يرتبط تعديه وحضوره المجاوز بأن الأبوية ذاتها لم تعد مجرد حالة أو وضع يرتبط بشرطه، بل نظاماً قد تعالى على شرطه؛ وأعني أن الأبوية، بدورها، قد أصبحت حضوراً عابراً للأزمان ومتعدياً للأحقاب، وإلى حد بات يمكن معه الحديث عن أبوية مستحدثة أو حداثية، بل وحتى ما بعد ـ حداثية[٣].

وإذ راح الوعي يمحور ضروب التخلف وأشكاله كافة حول ثابت «الأبوية» ونظامها، فإنه قد انخرط في ممارسة نقدية واسعة انشغل خلالها برصد تجليات الأبوية ومتابعة أشكال حضورها واشتغالها ضمن أشكال وضروب الممارسة كافة التي عرفها

(١) هشام شرابي: **النقد الحضاري للمجتمع العربي المعاصر**، دار نلسن، بيروت ط ٣، ٢٠٠٠، ص ١٦.

(٢) هشام شرابي، **النظام الأبوي**، ترجمة محمود شريح دار نلسن، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٠، ص ٢٣.

(٣) أنظر دراستنا: «عصر الأوهام... العرب والبداوة وما بعد الحداثة»، مجلة سطور، القاهرة، مايو ٢٠٠١.

الواقع (اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وتربوية ونفسية، بل وحتى لغوية).

وهنا تبلور الإدراك جلياً، بأنه لا سبيل أبداً إلى تغيير حقيقي في الواقع، ولا تجاوز لمأزق تخلفه البتة، إلاّ بالتحرر من الأبوية والأب رمزاً وسلطة. وبالطبع فإنه كان لزاماً، والحال كذلك، أن يتبلور السعي حثيثاً لتجاوز هذه الأبوية والتحرر من سطوتها؛ الأمر الذي لم يجد شرابي إليه سبيلاً إلا من خلال **النقد الحضاري للمجتمع العربي المعاصر**، الذي يبقى ـ رغم فعاليته وأهميته ـ قاصراً عن أن يكون تجاوزاً للأبوية، لأنه يقف بدوره عند مجرد نقد تجليها في الممارسة أيضاً، ولكنها الممارسة الفكرية هذه المرة. إذ الحق أنه لا شيء يتمخض عنه «مشروع النقد» إلا مجرد الدعوة إلى تغيير اتجاهات الفكر وموضوعاته، وتغيير أساليب البحث والكتابة[1]، ومن دون السعي إلى تفكيك الأسس العميقة لكل ما يسود فضاء الخطاب من أساليب واتجاهات في الفكر والبحث والكتابة؛ وهو الأمر الذي يستحيل من دون إنجازه إلا إعادة إنتاج نفس الأساليب والاتجاهات متخفية وراء أردية وزخارف جديدة.

وهكذا تبلورت استراتيجية النقد، عند شرابي، من مجرد السعي إلى إحلال ممارسة محل أخرى، ومع النقد بالطبع لتلك التي يقصد الوعي إزاحتها، ولكن من دون الوعي بما يؤسس لأي من الممارستين في بنية الثقافة ونظامها. ولقد راح شرابي

---

(١) هشام شرابي: **النقد الحضاري**، م.م، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

يحقق هذه الاستراتيجية، على نحو شامل، في عمله على اللغة والخطاب، والمجتمع والدولة، والتربية والنهضة، وبمعنى أن الأمر فيها جميعاً لم يتجاوز حدود نقد ضروب الممارسة السائدة فيها، توطئة لإحلال ممارسات بديلة. والحق أن اختزال شرابي لاستراتيجية النقد، هكذا، في مجرد «الإبدال والإحلال» كان لا بد أن يعجزها عن إنجاز تجاوز حقيقي للأبوية، لأنها تقع بذلك في فخاخ ألعوبة التبدلات التي تتحقق دوماً عند سطح كل من الخطاب وواقعه، تاركة - فيما تحت السطح - نظامه العميق وبنيته، غير مكتف فقط بأن يعوق ما يطفو على سطحه ويمنعه عن الإنتاج، بل ويحيله إلى زخارف وزركشات يطيل عبرها أمر بقائه البائس. ولعل هذه الاستراتيجية تنطوي على نوع من الاستعادة لاستراتيجية «التبدلات الإيديولوجية» التي برع فيها الخطاب العربي الحديث حين لم يعرف إلا أشتاتاً من الإيديولوجيات المبعثرة، التي تتزاحم وتتبدل على سطحه وواقعه، من دون أن تملك القدرة أبداً على النفاذ إلى صميم بنيته الصلبة أو التأثير فيها؛ وبما يحيل إلى أنها تبدلات السطح (أو الإيديولوجيات والنماذج) وثبات العمق (أو النظام والبنية).

ولعل عجز هذه الاستراتيجية عن إنجاز التجاوز للأبوية إنما يتأتى من بنائها حسب منطق «التبدُّل»، وليس «التطور». حيث يتبلور، من هذا الانبناء، مأزقها الأعتى الذي يجعلها تؤول إلى إعادة إنتاج الأبوية، وليس تجاوزها. إذ فيما يحيل سياق التطور إلى أن منطق العلاقة بين الممكنات (وليس البدائل) إنما يقوم داخل الواقع، لا خارجه، فإن سياق التبدُّل إنما

يحيل، في المقابل، إلى أن منطق العلاقة بين البدائل (وليس الممكنات) إنما يقوم خارج الواقع، لا داخله؛ وأعني ضمن سياق العلاقة التناحرية بين النماذج التي تتزاحم، في تبدلها، عند سطحه، وبما يؤول ـ بالطبع ـ إلى أن «التبدل» إنما يجد أساسه في «منطق الهيمنة» أو السعي إليها الذي ينتظم علاقة النماذج التي تتزاحم على سطح كل من الواقع والخطاب. وإذ يبدو، هكذا، أن «منطق التبدُّل» هو في جوهره «منطق سلطة»؛ وأعني من حيث ينبني على الهيمنة، فإنه ذلك يعني أنه ينطوي على ترسيخ الأبوية وتكريسها، وليس تجاوزها. ولعله كان ـ لذلك ـ أحد أهم آليات الأبوية وأدواتها في اختراق الموجات الكبرى التي واجهتها؛ وأعني بها الإسلام والحداثة، بل وحتى ما بعدها. وبالطبع فإن للمرء أن يتوقع أن تخترق الأبوية، لسوء الحظ، مشروع «النقد الحضاري» الذي انبثق لتجاوزها، وذلك من حيث يقف المشروع عند مجرد نقد تجلياتها في الممارسة، سعياً إلى إحلال ممارسة محل أخرى بديلة؛ وأعني من حيث ينبني حسب منطق «التبدُّل»، لا «التطور».... وهنا مأزقه.

فإذا أدرك الوعي ـ على نحو خلاّق ـ أن مأزق الواقع إنما يقوم في هيمنة الأبوية، واشتغالها في كل أشكال الممارسة السائدة في حقله، وأدرك أن تجاوزاً للمأزق، مشروط ـ لا محالة ـ بتجاوز الأبوية قبلاً، فإنه حين راح يفكر في شروط تجاوزها لم يفعل إلا أن وقع في أحبولة التفكير بحسب منطق وآليات تؤول إلى تكريسها، لا تجاوزها، فإن التجاوز إذ يتبلور ـ حسب شرابي ـ في السعي إلى «معالجة الإمكانيات العملية

القابلة للتحقيق، والموجودة ضمن الواقع القائم ومؤسساته، والتي يمكن من خلالها تطوير الوضع القائم، وليس في الرؤى الطوباوية وأحلامها الإيديولوجية...، (ثم في التساؤل): هل نستطيع ـ دون اللجوء للعنف. تغيير العلاقة القائمة بين الدولة ومواطنيها من علاقة ترتكز إلى القمع، إلى علاقة تنهض على القانون والشرع، وتضع الشعب في مستوى السلطة»[1]، فإنه يتبدى ـ هكذا ـ باعتباره من نوع التجاوز عبر الإبدال؛ وأعني إبدال علاقة القانون والشرع بعلاقة القمع. والحق أن تجاوزاً كهذا، أعني عبر الإبدال، لا يمكن أن يتعدى تأثيره أبداً حدود سطح الواقع ومظهره، وذلك من حيث ينبني على تصور ما يسود الواقع من قوى وعلاقات وأشكال وجود، لا تضرب بجذور أعمق من شيء أبعد من سطحه الظاهر، ومن هنا إمكان إبدالها وإقصائها، بمجرد القصد والنية. ولعل ذلك ما يبدو ـ لسوء الحظ ـ من قبيل «الرؤى الطوباوية والأحلام الإيديولوجية»، لأن «الواقع ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، ولكنه هو اتحاد القوة والمعنى. وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى (الكامن وراء قوى السطح)، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيع جهود كل ثقافة جادة، من أجل جعل العالم قابلاً للفهم والتوجيه»[2] وهكذا فإنه إذا كان الواقع إنما يرتد إلى نظام ثقافة ما، يقوم

---

(١) هشام شرابي: **النظام الأبوي**، م.م، ص ٢٥٥.

(٢) جادامر: «الهرمينوطيقا والتراث الفلسفي»، نقلاً عن مطاع صفدي. «استراتيجية التسمية»، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ٢، ١٩٨٦، ص ٢٢٠.

وراءه منطوياً على معناه الكامن تحت السطح، فإنه لن يكون بمقدور الوعي ـ من دون الإرتداد إلى هذا النظام من العمق والسيطرة عليه ـ إلا ملامسة سطح الواقع والقفز عليه.

وبالطبع فإن الوعي حين يقف عند سطح الواقع، لا يعرف أن يجابه ما يسوده من ممارسات وقوى أبوية، إلا من خلال بديل مضاد ـ ومن دون أن يستكشف، فيما تحت السطح، نظام المعنى وشبكة الآليات والطرائق التي تعمل من خلالها الأبوية في الخفاء منتجة وموجهة لكل ما يطفو على هذا السطح ـ فإنه لن يفعل ـ لسوء الحظ ـ إلا أن يعيد إنتاج الأبوية؛ وإن في صور وأشكال جديدة، وذلك من حيث يبقى النظام المنتج لها، عصياً في مكمنه داخل الثقافة، على أي فهم أو سيطرة.

وفي المقابل، فإن الوعي حين يرتد بما يقوم في الواقع من علاقات وقوى وأشكال وجود إلى نظام المعنى المنتج لها، والكامن ـ متخفياً ـ في بناء الثقافة ونظامها الأعمق، فيفككه (معرفياً) ويرده إلى ما يحدده (تاريخياً وإيديولوجياً)، فإنه يتنزَّل به، هكذا، من فضاء تعاليه، الذي يعمل ضمنه خارج أي سيطرة، إلى حدود تاريخيته التي يصبح معها وجوداً مشروطاً وموضوعاً للهيمنة، وهكذا فإنه يقوِّض ـ إذ يحقق هذا التنزُّل ـ نوع حضور الأبوية الذي يجعلها فاعلة على نحو مطلق، وخارج أي شروط أو محددات، وعلى نحو لا يكون معه الوعي قادراً على تجاوزها فحسب، بل ويفتح الآفاق أمام الواقع كي يتطور حقاً.

وإذ يبدو ـ هكذا ـ أن الشروط الحقة لتجاوز «الأبوية»

ذات طابع «معرفي»، لا «سياسي»، فإن ذلك لا يعني تغييباً كلياً لفعالية «السياسة» في هذا المجال، بقدر ما يعني ضرورة أن يترافق «الفعل السياسي» مع فعل «معرفي» يقصد إلى تفكيك نسق ثقافة راحت تتماهى مع الأبوية، في سياق سعيها للتشكُّل في ظل ظروف مستجدة، وإلى حد إمكان اعتباره نسق ثقافة إنتاج الأبوية. إذ من دون ذلك قد ينجح الوعي في إقصاء ممارسة أبوية داخل حقل ما، ولكن من دون أن يفلح أبداً في إقصاء الأبوية نفسها.

ولعل نقطة البدء في مسار هذا التفكيك لثقافة إنتاج الأبوية، إنما تنطلق من الوعي بحقيقة انبناء هذه الثقافة بحسب نظام وقواعد النسق الذي تحققت له السيادة والهيمنة داخلها، وأعني به النسق الأشعري الذي لم يكن مجرد نسق «للعقائد» فقط، بل ونسقاً «للقواعد» أيضاً؛ قواعد «التفكير» وقواعد «السياسة» إذ الحق أنه إذا كان يمكن التمييز في ما يتعلق بالثقافة - أي ثقافة - بين «مجال» يشتمل على كافة الحقول والممارسات التي تتحقق في محيطها، وبين «نظام» أو ثابت تتمحور حوله كافة هذه التحققات - الحقول، فإنه يمكن القول بأن التماساً لنظام الثقافة العربية لا يمكن أن يتحقق خارج النسق الأشعري، الذي يبلغ تماهيه مع الثقافة الإسلامية حد أنه يحقق، في جزئيته، مسار هذه الثقافة في كليتها. وهنا فإنه إذا كان الأمر قد مضى، في التجربة الإسلامية، على نحو كان فيه «السياسي» يحدد «الثقافي» بتوسط «الدين» الذي كان لا بد أن يطلق «الثقافي» من قبضة «السياسي»، ويتعالى به إلى فضاء يخايل فيه

بقداسة يمارس معها هيمنة مطلقة وغير مشروطة؛ وبمعنى أن «الثقافي» يتحول عبر الدين من التحدُّد بالسياسي والتأثر به، إلى تحديده والتأثير فيه، فإن الأمر قد مضى، فيما يتعلق بالنسق الأشعري، ضمن نفس المسار بالضبط؛ وأعني أنه إذا كان قد تحدد «سياسياً» كنسق «سلطة» بالذات، فإنه قد راح يتحول بتوسط «الدين» وبفضله إلى نسق ثقافة متعال يحدد الواقع ولا يتحدد به، وذلك من حيث يخايل ويتمسح بقداسة الدين وحرمته، التي لا بد أن تتسرب، بالطبع، إلى نظام الأبوية المتماهي معه، فتحيله إلى «مقدس» يستعصي على أي مقاربة أو اختراق.

وضمن بناء هذا النسق المركزي في الثقافة، فإنه يمكن المصير إلى أن أصولاً عقائدية وأنطولوجية وإبستمولوجية تتبدى باعتبارها الجذر الأعمق لكل أنماط القمع وأشكال التسلط. ولعل نقطة البدء في مسار تلازم الأشعرية والأبوية، إنما تنطلق من تحديد النسق الأشعري لفعل «الوعي» داخله ابتداءً، على نحو لا ينطوي فيه ـ حسب أحد أقطاب النسق الكبار ـ إلى على مجرد السعي إلى «العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل (على المدلول بالطبع)»[١]. حيث يتكشف هذا السعي عن أن ثمة (مدلولاً عليه) ينتصب بمثابة الأصل ـ الأولي، الذي يتحدد فعل الوعي بإزائه، في مجرد العثور على أوجه الدلالة عليه من «الدليل» الذي يتعين وضعه، بدوره، بالنسبة للمدلول باعتباره

---

(١) الجويني **الإرشاد إلى قواطع الأدلة** نشرة محمد يوسف موسى (وآخر) (مكتبة الخانجي)، القاهرة ١٩٥٠، ص ٣.

مجرد فرع يستفيد كامل حضوره ومعناه من مجرد انطوائه على أوجه الدلالة على المدلول ـ الأصل، ومن دون أن يكون منطوياً على قانونه ومعناه في ذاته، لأن «العالم» حين ينتصب كمجرد «دليل»، وتغدو ظواهره مجرد وجه للدلالة، فإن ذلك يعني أن معنى الظاهرة ـ أي ظاهرة ـ لا يقوم فيها، أو حتى في العالم الذي ينطويها، بل يقع دوماً خارجهما، وأعني فيما يدلان أو يشيران إليه، باعتبارهما علامة عليه. وهنا يُشار إلى حقيقة الانحلال اللغوي للعالم والعلاقة إلى جذر واحد؛ الأمر الذي يتجاوب مع تصور «العالم» مجرد دال أو علامة[١]، حيث العلامة بدورها هي شيء عارض ويظل معناه خارجه على الدوام. وهكذا فإن كون «المدلول» هو الواقعة الأولى التي يجد الوعي نفسه في مواجهتها غير قادر على الانفلات من سطوتها، لا يؤول إلى مجرد إفقاره (أن الوعي) فقط، بل وحتى إلى إفقار «العالم» الذي يُقصى منه القانون والمعنى ليتعاليا خارجه.

وبالطبع فإن هذا التحديد لفعل الوعي، ابتداءً، هو ما يؤسس لآلية إنتاج المعرفة، لا داخل النسق الأشعري فقط، بل داخل الثقافة بأسرها، والتي كان لا بد أن يتحول فعل المعرفة فيها، تبعاً لذلك، إلى مجرد نوع من الانتقال الفقير من «فرع» إلى «أصل» أو من داخل إلى مدلول، في سياق من المقايسة التي لا تتجاوز حدود تكريس سلطة الأصل، التي هي بالطبع

(١) وهو التصور الذي أكده البغدادي حين أشار إلى أن «العالم مأخوذ من العَلَم الذي هو العلاقة، وهذا أصح لأن كل ما في العالم علامة ودلالة على صانعه». أنظر: البغدادي: أصول؟

القناع المعرفي لسلطة الأب؛ وأعني أن سلطة الأب قد بدأت من هنا سيرورة التخفي وراء سلطة هذا الأصل الذي راح يمارس دوره كقناع معرفي لها.

والحق أن تبلور العالم هكذا؛ أعني كمجرد دليل وعلامة، كان لا بد أن يحدد كلًا من تصوره وبنائه في النسق الأشعري. وإذن فإنه كان لزاماً أن يتبلور تصور «العالم» داخل النسق، بوصفه: «كل موجود سوى الله، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها، في تركيبها وسائر صفاتها، وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا، (وكل ذلك مما ينحل إليه من عناصر أولية هي جميعاً) متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يُعاين أو يُفرض منا، صغر أو كبر، أو قرب أو بَعُد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاضٍ بأن تلك الأجسام المشكَّلة، لا يستحيل فرض تشكُّلها على هيئة أخرى. وفأسكن منها لم يُحِل العقل تحركه، وما تحرك منها لم يُحِل سكونه، وما صُودِف مرتفعاً لم يبعد تقدير انخفاضه، وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تداوره نائياً عن مجراه، وترتيب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها.. (وبما يعني أنه لا شيء البتة إلا ويقبل الفوات والانقلاب على خلاف هيئته وحاله، وكل ذلك ليس من نفسه طبعاً، بل من غيره، لأنه إذ)... يتضح بأدنى نظر، استمرار مقتضى الجواز على العالم جميعه، وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه، وتقرر أنه مفتقر إلى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه، وإنما يستغني عن المؤثر (ويفعل بنفسه)

ما قضى العقل بوجوبه، فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتضى يقتضيه. فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان، فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها، من غير مقتضى (أو مؤثر)»[١]

وبالطبع فإن هذا التصور «للعالم» يقبل الخرق والفوات وانقلاب الهيئة والحال - والذي يؤسس - لا يزال - لتصور العالم من الوعي الراهن - كان لا بد أن يؤول، بدوره، إلى بناء له على نحو من الخواء والانفصال والتفتت والافتقار الكامل لما يتقوَّم به ذاتياً. إذ الحق أنه كان لزاماً أن ينحل بناء العالم، بحسب هذا التصور، إلى أجزاء تتناهى، لأنه «لا يمكن - حسب واحد من ورثة النسق الكبار - إحاطة شاملة إلا بموجود متناه، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم إلى جزء لا يتجزأ»[٢]. وإذا كانت تلك الأجزاء التي لا تتجزأ هي اللبنة الأولى في بناء العالم، فإنه كان لا بد فيه تصورها، لا تعلّق بينها أو تداخل أو اتصال، بل ليس بينها إلا التفتت والانفصال الذي يسمح بكل ضروب الخرق فيها وانقلاب الحال. وهنا يُشار إلى أنه إذا كان القصد من التناهي بالعالم إلى تلك الأجزاء التي تتناهى ولا تتجزأ، هو التنزُّل بالعالم ليقع في قبضة العلم المحيط والقدرة المطلقة لذات تقف خارجه، وبكيفية لا يقدر

---

(١) الجويني، العقيدة النظامية، نشرة أحمد حجازي السقا (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٦.

(٢) علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ١ (دار المعارف بمصر). القاهرة، ص ٤٧٣.

معها أبداً على الفعل خارج سياق هيمنتها الشاملة، فإن تحقيق هذه الهيمنة على ما ينتهي إليه التناهي من جواهر (أو أجزاء لا تتجزأ) وأعراض يكون أولى لا محالة. وضمن سياق هذه الهيمنة. فإنه كان لزاماً أن يتخلى عن حمولته الفلسفية التي تحيل إلى تقوّمه بذاته وفعله بطبعه، إلى التزوُّد بحمولة مغايرة تناسب سياق وضعه تحت الهيمنة. ومن هنا ذلك التصور للجوهر، في النسق الأشعري، لا باعتباره ـ على قول الفلاسفة ـ «ما قام بنفسه، فهو متقوّم بذاته، ومتعيّن بماهيته»، بل هو فقط «ما يقبل العرض»، قبولاً يستحيل معه أن ينفك جوهر عن عرض[1]. والغريب حقاً أن النسق قد استدعى هذا الترابط بين كل من الجوهر والعرض، لا من أجل صهرهما في هوية واحدة «تكون فيها الأعراض ـ على قول أحد المعتزلة ـ من فعل الأجسام أو الجواهر طباعاً»[2]، بل بقصد إفساح المجال أمام تصدعهما وانهيارهما معاً؛ حيث «الأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض من الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني حال وجودها»[3]. وهكذا فإنها وجود إلى الانعدام والبطلان الذي كان لا بد أن يطال الجواهر ابتداءً من عدم انفكاكها عنها؛ والذي راح يجد ما يؤسسه في التصور الأشعري للزمان:

(١) الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق هلموت كلوبفر (دار العرب)، القاهرة ١٩٨٨، ص ٤٨، وكذا: **الإرشاد**، (سبق ذكره) ص ١٧.

(٢) الخياط، **الإنتصار والرد على الراوندي الملحد**، نشرة نيبرج (الجنة التأليف والترجمة والنشر)، القاهرة ١٩٢٥، ص ٥٣.

(٣) الباقلاني، **التمهيد**، نشرة مكارثي، (المكتبة الشرقية)، بيروت ١٩٥٧، ص ١٨.

«مجموع ذرات، أو آنات (لا تتجزأ). يحدث الواحد منها بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر»[١]. وإذ الآن، هكذا، هو وحدة منفصلة وقائمة بذاتها، ولا صلة بينها وبين ما يسبقها أو يلحقها، فإن ذلك يعني أن هوة من الفراغ أو العدم ـ حتى ولو كانت وهمية وغير محسوسة ـ لا بد أن تقوم بين كل آن وآخر من آنات هذا الزمان؛ وهي هوة يسقط فيها العرض ـ ومعه الجوهر الذي لا ينفك عنه ـ فيبطل. والمهم أن العدم يدخل، هكذا، إلى بناء العالم من خلال هذا الزمان الذي تنفصل وتتقطع آناته. ولعل هذه الإضافة للعدم إلى الزمان إنما ترتبط بالسعي إلى إظهار أثر القدرة المطلقة الذي «لا بد أن يكون وجودياً، حيث لا تتعلق القدرة بالعدم»[٢]، بل بمجرد الإيجاد والإحداث فقط. وهو من نوع الإيجاد أو الإحداث المستمر الذي لا يتوقف، ليس لأن الإعدام المنسرب إلى العالم من الزمان لا يتوقف بدوره، بل ـ والأهم ـ لأنه «يلزم استغناء العالم حال بقائه (بنفسه) عن الصانع»[٣]. ومن هنا ضرورة «الخلق المستمر»، حتى لا يستغني العالم، حال بقائه بنفسه، عن الصانع من جهة، وحتى لا ينقطع عن البقاء، حال عدم تجدد أعراضه، من جهة أخرى. ولأن هذا التجدد للأعراض

---

(١) علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، (سبق ذكره)، ص ٤٧٥.

(٢) محمد نووي الجاوي، **شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد** (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٢١.

(٣) السيد السند، **شرح المواقف للإيجي**، (طبعة بولاق)، مصر ١٢٦٦ هـ، ص ١٩٩.

(وهو أساس الخلق المستمر المتجدد للعالم) «هو القادر المختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه، وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده»[١]، فإن ذلك يعني أنها مجرد الإرادة منفكة من أي قانون أو تحديدات، وليس سواها، هي ما تفعل في العالم، لا عند واحدة من لحظاته، بل في كل آن من آنات زمانه. وفي كلمة واحدة فإنها «مطلق الإرادة»، وليس «قانون العقل والحكمة»، هي ما تحدد تصور العالم الأشعري وبنائه.

والحق أن هذا التصور للعالم متلاشياً في قبضة الإرادة لم يكن أبداً من مقتضيات العقيدة، بقدر ما كان من ضرورات ولوازم السياسة. إذ ليس مما يتعارض أبداً ومقتضيات العقيدة أن يكون قد خلق العالم مرة واحدة، وليس على الدوام، ثم أمدَّه بقوانين علمه وحكمته، وبكيفية يكون معها نظام القانون، وليس مطلق الإرادة، هو ما ينتظم علاقتهما ويحددها. ولهذا فإن هذا التصور هو أدنى إلى أن يكون من ضرورات ولوازن السياسة التي تنأى - حين تكون تسلّطية - بالعلاقة بين طرفيها (الحاكم والمحكوم) عن أن يقيدها القانون ويحددها، وتتركها نهباً لمطلق الإرادة، التي تكون هنا إرادة المتسلّط بالطبع، وإذن فإن «السياسي» وقد راح يحدد «الأنطولوجي» عبر وساطة «الدين والثيولوجي». وضمن سياق هذا التحدد فإن بناء الأنطولوجيا الأشعرية إنما يعكس، وينعكس أيضاً، في بناء دولة القمع

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

السياسي التي لا تعرف إلا إرادة المستبد وسطوته، وليس نظام القانون وسلطته. وهي الدولة التي راحت تؤسس لحضورها الراسخ وغير القابل للإزاحة، عبر هذا الانعكاس، وبفضل توسط «الدين» الذي جعل إرادة الله مجرد قناع لإرادة المستبد.

والملاحظ أن هذا التوظيف السياسي لصفة «الإرادة»، قد اقتضى ترتيباً للصفات ـ في ما يتعلق بالله ـ راحت تتقدم فيه «الإرادة» على العلم والحكمة. لأنه إذا كان مما يتسق مع دواعي العلم والحكمة أن يكون الفاعل ـ أي فاعل ـ فاعلاً بالقصد والغرض، فإن أولوية الإرادة قد راحت تؤول إلى نفس القصد وإزاحة الغرض؛ حيث الله إنما يفعل ويبدع «لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه»[(١)]. وإذ يقتضي هذا النفي للقصد والغرض وجود مرجح، لا محالة، يترجح به وقوع الفعل على عدمه، فإن النسق قد أدرك هذا المرجح من مجرد الإرادة التي «يتأتى بها (فقط) تخصيص الممكن»[(٢)]. وأما «ما يُقال من أن العلم بالمصلحة (أو القصد والغرض) صالح لذلك (أي لهذا التخصيص) فمنوع»[(٣)]. ومن هنا فإنه ينبغي «أن لا يتوقف عاقل

(١) الآمدي غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية) القاهرة ١٩٧١، ص ٢٢٤.

(٢) محمد نووي الجاوي، شرح الدر الفريد. (سبق ذكره). ص ٢٤.

(٣) كمال الدين الحنفي، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرازق، (مكتبة الحلبي) مصر ط ١، ١٩٤٩، ص ١٥١.

في أن علمه (أي الله) بوجه المصلحة (أو الغرض) لا يكفي في فعله»[١]، حيث بدا ترجح الوقوع للفعل وغيره بتعلق الإرادة، وليس بما يتضمنه من وجوه للمصلحة والقصد تعكس العلم والحكمة. وإذن فإنها الأولوية المطلقة «للإرادة» على الحكمة، والتي أبى النسق إلا أن يخايل بدلالتها الحقة حين مضى إلى أن «الدليل على أنه (أي الله) مريد بإرادة قديمة، أنه قد قام الدليل على أنه ملك، والملك من له الأمر والنهي (والإرادة)، فهو آمر وناه (ومريد)»[٢]. ولقد بدا النسق كاشفاً عبر هذه المخايلة لكل ما سعى إلى إخفائه دوماً من أن «السياسي» إنما يحدد الدين، ثم يعود، بعد ذلك، ليتحدد به.

وبالطبع فإن دولة الإرادة، أعني إرادة الأب ـ السلطان، وليس دولة القانون ـ النظام، إنما تجد ما يؤسسها، على نحو واع أو لا واع، في تلك الأغوار السحيقة ذات المضامين الأنطولوجية والعقائدية. وليس من شك في أنه من دون استكشاف هذه الأغوار، والوعي بما تنطوي عليه ويفعل فيها، فإنه لن يكون الانتقال ممكناً أبداً من علاقة القمع إلا علاقة القانون والشرع، بل وستبقى الأبوية تعيد إنتاج نفسها من خلف أحدث زخارف الديمقراطية والحداثة وأكثرها لمعاناً وبريقاً.

◊ ◊ ◊

(١) مصلح الدين الكستلي حاشية على شرح العقائد الفلسفية، (القاهرة، ١٣١٠ هـ، ص ٨٦.

(٢) الشهرستاني الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل (مكتبة الحلبي)، القاهرة، دون تاريخ، ص ٩٥.

وإذا كان يبدو، هكذا أن النسق الأشعري قد راح عبر وسائط إبستمولوجية وأنطولوجية وتيولوجية (أو عقائدية)، يتعالى «بالأبوية» إلى فضاء تعمل فيه من وراء الأقنعة، فإنه كان يتحول بها من نوع الحضور المباشر والصريح؛ الذي عرفته ضمن العديد من ضروب الممارسة السابقة على تشكُّل النسق وانبنائه، إلى ضرب من الحضور المراوغ الذي سوف تتحول، عبره الأبوية، إلى الاشتغال من وراء قناع. وهكذا فإن النسق إنما كان ينتقل بالأبوية من «التجلي» إلى «الخفاء»؛ وبما يعني أنها «الأبوية» ـ في النسق ـ لا تُقصى، بل ـ الأحرى ـ تتخفى. إذ الحق أن هذا النسق قد ورث تقاليد الأبوية من عالم الممارسة السابق عليه، وراح يتحول بها إلى «خطاب» يتسرب إلى بناء الثقافة اللاحقة بأسره.

وبالطبع فإن المفارقة تنبثق زاعقة عندئذ؛ وأعني مفارقة نسق لم يكف (هو والثقافة التي تمركزت حول نظامه) عن الادعاء بأنه يجسد طريقة أهل الحق، ويتماهى مع الدين القويم والصراط المستقيم، في مقابل انحرافات أهل الأهواء والبدَعْ، ثم يؤول هكذا إلى أن يكون مجرد قناع لسلطة الأبوية التي جاء الإسلام يقوّضها. فإذ يمثل الإسلام، لا محالة، أكمل أشكال السعي إلى التحرر من الأبوية وتجاوزها، ليس فقط من خلال انتقادها والتعريض بها في مواضع شتى من نصه المؤسِّس، أعني القرآن، بل وأيضاً من خلال السعي إلى إبدال رابطة «الأمة» برابطة «القبيلة» التي يتحقق من خلالها حضور الأبوية، فإنه يبدو ـ وللغرابة ـ أن النسق الذي ظل يدعي أنه الناطق باسم الإسلام

الحق والمعبر عنه، إنما يجسد ـ من خلال مراوغة الأبوية عبره ـ نوعاً من الانحراف عن روح الإسلام الحقة التي تنزع إلى مناوأة الأبوية وإزاحتها.

لكنه وإذ يبقى، على أي الأحوال، أن النسق قد تبدى كواسطة تحول بالأبوية من السياسة إلى الثقافة؛ وبمعنى أن ما آلت إليه «الثقافة» من تكريس سلطة النموذج ـ الأصل، لم يكن إلا امتداداً لما استقر عليه الأمر، قبلاً، في «السياسية» من تكريس سلطة الحاكم ـ الأب؛ ومع الوعي بالطبع بأن كليهما إنما يأخذ قناعه من سلطة الرب، فإنه يبقى أيضاً أن «السياسة» هي الفضاء الأرحب لمراوغات الأبوية وتحولاتها، ولهذا فإن سعياً لتتبع مسارها (وتحولاتها ومراوغاتها) في واقع التجربة التاريخية للإسلام يلزمه الابتداء منها، لا محالة؛ أعني من السياسة.

وفي السياسة، فإنه يلزم البدء من لحظة مبكرة جداً تتحدد بمرض موت النبي، الذي انفتح معه الباب أمام هاجس خلافته. إذ يُروى أنه (لما اشتد بالنبي ﷺ مرضه الذي مات فيه، قال: «ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي»، فقال عمر رضي الله عنه: «إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله» وكثر اللغط، فقال النبي ﷺ: «قوموا عني، لا ينبغي عندي التنازع»)[1]. وبالرغم من أن الرواية لا تصرّح بمضمون ما انتوى النبي كتابته منعاً للضلالة بعده، فلقد اشتهر واستقر أنه

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١.

يتعلق بأسلوب الحكم وطريقة تداول السلطة. وإذ يدرك المرء أنه ليس في كتاب الله الذي احتج به عمر معترضاً أي تفصيلات ذات بال حول هذا الأسلوب وتلك الطريقة، فإن للمرء أن يفكر في ما عساه يكون الجذر الأعمق لاعتراض عمر ورفضه الذي أثار ـ حسب الرواية ـ لغطاً وتنازعاً أغضب النبي ودعاه إلى طرد أصحابه المتنازعين. والحق أن بناءً للأحداث التي وقعت بعد وفاة النبي، ورصداً للدور الذي لعبه فيها «عمر» بالذات، إنما يكشف عن تخوفه من أن يخص النبي بكتابه، قومه وعشيرته من «بني هاشم» بوضع متميز يجعل أمر خلافته لهم دون سائر قريش، وهو الأمر الذي أكد عليه «عمر» بنفسه، حين صرح في لجاج شهير مع ابن عباس (ابن عم النبي): «إن الناس قد كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، وإن قريشاً قد اختارت لنفسها فأصابت»[1]، فكشف عن أن «التقاليد» التي ترتد بأمر السلطة إلى القبيلة بأسرها كانت هي الأصل في اعتراضه ورفضه لكتاب من النبي قد يقوّض هذه التقاليد التي يقطع عمر بأن اختيارها كان هو الذي غلب وساد. وهكذا فلعل عمر حين كان ينطق «حسبنا كتاب الله»، إنما كان يقصد «حسبنا تقاليد القبيلة»، التي أكد مسار الأحداث اللاحق أنها الأصل والمركز.

والحق أنه ـ وحتى مع صرف النظر عن أن «القبيلة»، ورباطها مع الأبوية حاسم، كانت هي العنصر الأبرز في صوغ أحداث السياسة وممارساتها، لا في تلك اللحظة عند وفاة النبي

---

(١) الطبري تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ص ٣ (دار المعارف بمصر)، القاهرة ط ٤، ١٩٧٩.

فقط، بل وإلى عصور وأحقاب متأخرة، حتى أن ابن خلدون لم يجد، في القرن الثامن، مفهوماً يمحور حوله تجربة الإسلام التاريخية، إلى عصره، إلا مفهوم «العصبية» بكل ما ينطوي عليه من الحضور الغالب للقبليَّة والأبوية ـ. فإنه يبقى، وهو الأهم، أن جملة المفاهيم والتصورات التي مُورست من خلالها هذه السياسة، والتي تظل مهيمنة على نظام ممارستها للآن، إنما تتكشف عن نفسي الحضور للأبوية. ولعل ذلك ما يتكشف عنه تحليل واحد من أهم هذه المفاهيم وأكثرها هيمنة، والذي بلغ تأثيره في الممارسة السياسية والتنظير لها، حداً من الجوهرية جعل واحداً من أهم نصوص الفقه السياسي يقوم بتوظيفه في بناء عنوانه[1]؛ وأعني مفهوم «الراعي والرعية» الذي انتقل إلى عالم السياسة في المدن والأمصار، من عالم الترحُّل والرعي في القفار، بكل نظامه ولواحقه ذات الأصل البدوي الأبوي. وإذن فإنه «نظام الأبوية» ينتقل إلى عالم المدن، ولا ينكسر؛ وهو ما يعني أن اختطاط المدن والأمصار لا يمكن أن يحيل إلى انكسار النظام، بقدر ما يكشف عن أحد أشكال تحولاته.

والحق أن أبوية هذا المفهوم عن «الراعي والرعية» لا تتأتى من مجرد أصله الرعوي فقط، بل ومن انطوائه على نوع من التمييز بين طرفي المجال السياسي (أو الحاكم والمحكوم) تمييزاً يتسامى فيه بأحدهما (وهو الحاكم) إلى ما فوق الإنساني، فيما ينحط بالآخر (وهو المحكوم) إلى ما دونه. والغريب حقاً

---

(١) وأعني نص ابن تيمية الأشهر: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية».

هو غلبة هذا التميز على فضاء الممارسة السياسية كاملاً، وأعني حتى عند التيارات المناوئة للتيار المهيمن، وهو الأمر المرتبط بانسراب نظام النسق المهيمن إلى بنية الإنسان المناوئة، وهو ما أعجزها عن تقويضه ونقضه، بل وأحالها إلى مجرد أشكال له. وتبعاً لذلك فإن الفوارق سوف تتلاشى، لا محالة، بين الأشعري السني وبين معارضه الشيعي مثلاً؛ لأنه إذا كان المعارض الشيعي قد راح يجاوز بإمامه حدود البشرية مقارباً به تخوم الإلهية، فإنه كان يتجاوب مع إرهاصات في الممارسة السنِّية تتعالى بالسلطان ليجاوز، بدوره، حدود الإنساني، والتي سوف يبلورها النسق الأشعري نظرياً مع الغزالي لاحقاً، وأعني فيما صار إليه من تصور (الله) إنما يُقاس على (السلطان)، حيث «لا تُفهم الحضرة الإلهية إلا بالتمثيل إلى الحضرة السلطانية»[1]. وهنا فإنه، وإذ يبلغ النسق بالسلطان إلى هذه الذُرى التي يُقاس فيها الله عليه، بل وحتى يتنزَّل بالله ضمن هذه المقايسة، التي لا يمكن ـ ككل مقايسة ـ أن تساوي بين طرفيها، إلى مقام الفرع ـ المُقاس، فيما يتعالى بالسلطان إلى رتبة الأصل ـ المُقاس عليه، فإنه كان لا بد أن يحيل أي قياس «للعامي» ابتداءً من كونه رديف المحكوم وصنوه، على السلطان وشهود حضرته ابتداءً من تساميهم لمقام الحضرة ـ الأصل التي تُقاس عليها حضرة الله ـ الفرع، وبسبب احتيازهم بالطبع لسلطتي الحكم والعلم.

وهكذا فإنه، وفيما يقبل النسق التنزُّل بالله إلى مجرد فرعٍ

---

(١) الغزالي إلجام العوام عن علم الكلام، نشرة محمد المعتصم بالله البغدادي، (دار الكتاب العربي)، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٨٥.

في مقايسة يكون فيها «السلطان» هو الأصل، فإنه لا يقبل إلا التعالي بالسلطان إلى ذروة لا يُقاس فيها على أحد، ولا يُقاس عليه أحد، فيبدو وكأنه ـ أستغفر الله ـ «ليس كمثله شيء». وبالطبع فإنه إذا كان السلطان يستفيد تعاليه من كونه «الأصل» في مقايسة يكون الله فيها هو «الفرع»، فإن العامي/المحكوم يستمد انحطاطه ودونيته ـ في المقابل ـ من كونه «معدن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية»[1]. وهكذا فإنه تماثل العامي/ المحكوم مع الحيوان/الشيطان يوازي تماماً تماثل الله/السلطان.

وإذا كان ليس غريباً أن تقوم مقدمات هذا الخطاب عند صانعي أحداث السياسة وممارسيها، فإنه ـ وكما سبق الإلماح إلى الدور البارز الذي لعبه عمر في سياق تكريس تقاليد القبيلة، والأبوية بالتالي، بعد وفاة النبي وحتى قبلها ـ يلزم الإلماح أيضاً إلى دور معاوية البارز في سياق تكريس مماثلة الله/السلطان، التي ابتدأ معها مسار «تعالي» الأبوية وتخفّيها، حين جعلتْ من سلطة «الرب» قناعاً للسلطان/الأب، فقد مضى «معاوية» يتسامى بوضعه كحاكم إلى حدٍ راح معه يغطي بقضاء الله على قضائه الخاص في واحد من أكثر الأحداث جوهرية؛ وأعني حدث البيعة ليزيد الذي تحقق عبره التحول من الخلافة إلى الملك، أو من الشورى إلى التوريث الذي يبدو وكأنه، هو نفسه، أحد مقتضيات الأبوية في دولة تتجه نحو الإمبراطورية. فإذ أدرك معاوية أن شيئاً مما تقضي به «العصبية» الفجة من قبيل: «إن

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٤.

يزيد أعظمنا حلماً وعلماً، وأوسعنا كنفاً، وخيرنا سلفاً، وقد أحكمته التجارب، وقصدت به سبل المذاهب»[١]، ليس مما يفلح مع من في وزن السيدة عائشة، فإنه قد وجد نفسه، في حوار معها، مضطراً إلى القطع: «إن أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم»[٢]، فغطى بقضاء الله على قضائه، وهو الأمر الذي فضحته السيدة عائشة حين ردت عليه مؤكدة: «إنك لا تصنع إلا ما أحببت»[٣]. لكنه وبالرغم من هذا الفضح، فإنه يبدو ـ لسوء الحظ ـ أن قضاء الأبوية، أو معاوية، قد نجح في التخفي خلف «قضاء الله».

وإذ يبلغ معاوية ـ على هذا النحو ـ ذروة التسامي بوضعه كحاكم، فإنه لم يتورع، في المقابل، عن الانحطاط بالمحكوم والتدنّي به إلى رتبة الرعية السائمة حقاً، لا مجازاً هذه المرة؛ وأعني رعية الضأن والشياة التي راح معاوية يتنزَّل بوضع محكوميه إلى رتبتها بالفعل، وذلك حين مضى يبرر البيعة ليزيد، لا من موقعه كحاكم يغطي على قضائه بها بقضاء الله، بل من موقع المحكوم الذي يحدده قوله: «إني كرهت أن أدع أمة محمد بعدي كالضأن لا راعي لها»[٤]. وإذ يلوح، هكذا إنه وضع المحكوم/الحيوان، فإن معاوية يكون قد حقق في (الممارسة)

---

(١) ابن قتيبة الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزيني (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٦٧، ط ١، ص ١٤٧.

(٢) ابن قتيبة الإمامة والسياسة، ط ١، (سبق ذكره) ص ١٥٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥٩.

نفس ما حققه الغزالي في (النظر) من ثنائية الله/السلطان توازي ثنائية المحكوم/الحيوان أو الشيطان.

والمدهش حقاً أن أمر تأكيد التماثل والتوازي لا يقف عند حدود هذا التجاوب بين الممارسة والنظر، بل ويتجاوز أيضاً إلى «الأثر»؛ حيث جرى التعلق بمرويات وآثار، اتسع لها فضاء التفكير السني الأشعري من حيث تدعم هذا التماثل وتنتجه. فإذ يورد البخاري حديثاً للنبي يقول: «لا تسبوا الدهر، فإن الدهر هو الله»[1]، فإن آليات إنتاج التماثل داخل الثقافة، لم تقبل إلا أن راحت تتداول «أثراً» موازياً ينهى، هذه المرة، عن سب الزمان، لأن الزمان هو السلطان[2]. فبدا هكذا وكأنه التصور المستقر داخل الثقافة ينتج أثراً، وليس كما جرت العادة بأن ينتج الأثر تصوراً. وبالرغم من أن هذا الأثر المنتج «ثقافياً» لا بد أن يختلف عن الأثر المُنتج «بنوياً»، وذلك من حيث يفتقر إلى القوة المستمدة من سلطة النبي، إلا أن ذلك لا يعني إمكان إهماله أبداً، إذ الحق أنه يستمد حضوره من سلطة لا تقل قوة؛ وأعني سلطة الواقع التي بلغت قوتها حد توظيف سلطة النبي ذاتها لحسابها، وذلك حين راحت تضع على لسانه أحاديث لم يقلها ومرويات ليست له كي تستخدمها في حسم صراعاتها.

---

(١) البخاري صحيح البخاري، (دار الجيل) بيروت، دون تاريخ، مجلد ٣، ط ٢، ص ٥١.

(٢) يروي ابن قتيبة أن «زياداً سمع رجلاً يسب الزمان، فقال: لو كان يدري ما الزمان لعاقبته وإنما الزمان هو السلطان». أنظر: ابن قتيبة: **عيون الأخبار**، (دار الكتب المصرية)، القاهرة ١٩٢٥، ط ١، ص ٥.

وإذن فإنه الأثر يستمد قوته، لا من سنده المرفوع إلى النبي، بل من تفاعله وتجاوبه مع التصور المهيمن والأكثر فعالية في كل من الواقع والثقافة. وبالطبع فإن التصور إنما ينتج «الأثر» لكن يُعاد إنتاجه هو نفسه من خلال هذا الأثر في دورة إنتاج يعيد فيها الواحد منهما إنتاج الآخر. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن كلا الأثرين (البنوي والثقافي) يتكاملان في إنتاج التصور المهيمن في الثقافة لعلاقة الله والسلطان، وذلك بدءاً من اللغة التي تعكس توحُّداً أسلوبياً دالاً وكاشفاً، وكذلك المضمون الذي لا شك يوحِّد بين الله والسلطان حين يجمع بينهما في النهي عن السب وعدم الطاعة والخروج بالطبع. وبما يعني أنه التماثل ـ ينتجه الأثران ـ على مستوى الشكل والمضمون معاً.

وإذ يبقى ـ رغم تماثل الشكل والمضمون ـ أن ثمة فارقاً يتأتى من الفارق بين الزمان والدهر، لأن أحدهما باقٍ (وهو الدهر) والآخر فانٍ (وهو الزمان)، فإنه يبقى فارقاً خارجياً محضاً، لأنه لا يتعلق بنوع حضور الواحد منهما وكيفيته، بقدر ما يتعلق بامتداد هذا الحضور وكميته. ولهذا فإنه من نوع الفارق الذي لا ينال البتة من طبيعة الحضور المتماثل لكل من الله والسلطان. إنه فقط يتناهى بالسلطان، إذ يربطه بالزمان، فيما يطلق الله خارج حدود التناهي، إذ يربطه بالدهر، ولكن من دون أن يؤثر هذا التناهي من جهة، والإطلاق من جهة أخرى، على طبيعة الحضور المتماثل لهما أبداً؛ وأعني أنه التباين يتأتى فقط ـ حسب دلالة هذه المرويات ـ من كون أحدهما (باق) وهو الله، والآخر (فانٍ) وهو السلطان. وأما دون ذلك فإنه لا شيء

إلا التماثل الذي يمكن منه المصير إلى تصور الله هو السلطان الباقي، وتصور السلطان هو الله الفاني، أو غير الباقي. وإذ يبدو هكذا أن ما يطرأ على السلطان من الفناء، إنما يقطع حضوره، ولكن من دون أن يغيِّر في طبيعته، فإن ذلك يعني أنه يتماثل في مدة بقائه، على الأقل، مع الله تماماً. وبالطبع فإنه إذا كان حضور السلطان (الفاني) إنما يتجدد في آخر (باقي)، وهكذا دواليك، فإن هذا التجدد ينطوي على نوع من قهر التناهي، الذي لا بد أن يخايل بالتماثل كاملاً؛ حيث الحضور المتجدد «للسلطان» يوازي الحضور الممتد «لله».

وأخيراً، فلعله يُشار ـ ضمن هذا السياق ـ إلى دلالة ما ورد في الأثر أيضاً من «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، التي يبدو معها وكأنه الانتقال بذات المماثلة الآنفة، لتنتج نفسها، هذه المرة، بين السلطان والقرآن. وبالطبع فإنها المماثلة التي كان لا بد أن يتحدد معها وضع «المحكوم» الخارج على السلطان، بدلالة الخارج على القرآن. فإذ يقرر الغزالي أن «من لا تقنعه أدلة القرآن لا يقمعه إلا السيف والسنان»[1] فإنه يبدو ـ وبدلالة المماثلة والإبدال ـ أن «من لا تقنعه أدلة السلطان لا يقمعه إلا السيف والسنان» ولعل ذلك مما يتسق مع التصور الذي أنتجته المماثلة قبلاً عن المحكوم... إما حيوان أو شيطان[2].

---

(١) الغزالي إلجام العوام عن علم الكلام، سبق ذكره، ص ٨٣.

(٢) ولعل ذلك كله هو الأصل في كل ضروب التنكيل والزجر والإيذاء وامتهان الجسد التي تطفح على سطح الممارسة العربية للآن.

وإذن فإنها «الممارسة والنظر والأثر» وهي تتضافر كلها في تكريس التماثل بين الله والسلطان الذي كان سلاح «الأبوية» في احتلال المجال السياسي بأسره، بل والتعدي إلى غيره. حيث راح هذا «السياسي» يتعالى بـ «الأبوية»، عبر توسط «الديني» طبعاً، إلى فضاء خايلت فيه بقداسة كان لا بد أن تتعدى بها إلى احتلال المجال الثقافي بدوره. وضمن هذا المجال فإنها قد تشكَّلت على نحو انطلقت معه تعمل تكريساً لسلطة النموذج ـ الأصل ـ الذي كان لا بد ـ ابتداءً من كونه مجرد قناع معرفي للسلطان ـ الأب الذي تماثل مع الرب ـ أن يحدد بدوره جوهر الممارسة المعرفية داخل الثقافة على نحو امتثالي خالص.

إذ الحق أن «فعل المعرفة» إنما يتعيَّن، ضمن الثقافة، بوصفه فعل امتثال في جوهره؛ وأعني، من جهة، امتثال «وعي» لا يعرف إلا التفكير ممتثلاً لنموذج ـ أصل يقيس عليه واقع ـ فرع، ثم المصير من ذلك إلى إكراه هذا الواقع/الفرع على «الامتثال» لذلك النموذج/الأصل من جهة أخرى، الأمر الذي يعني أنه «الامتثال المزدوج، من الوعي وواقعه لسلطة النموذج/الأصل» قناع الأب. وذلك مع صرف النظر بالطبع عن إمكان تباين وتنوع هذا النموذج الأصل الذي يُقاس عليه الواقع/الفرع، حيث يمكن لهذا النموذج/الأصل أن يكون نصاً (من الوحي أو من النبي أو إجماع السلف، أو حتى من أرسطو أو غيره)، أو أن يكون «حدثاً» أو واقعة تقع ضمن حدود لحظة تعالت بها مخايلات الأبوية إلى مقام النموذج. والمهم أنه قد كان على الوعي، في كل الأحوال، أن يرتد إلى نموذج/أصل (أو أب)

قائساً مدى انحراف واقعه عنه من جهة، وصائراً إلى قهر هذا الانحراف من خلال إكراه واقعه/الفرع على الامتثال لسلطة هذا الأصل من جهة أخرى. وضمن هذا السياق، فإن التباين بين مفكر وآخر إنما يتأتى من تباين النموذج/الأصل الذي يخضع الواحد منهم لسلطته ويتمثل لها. وتبعاً لذلك فإن ما يبدو من التباين بين الرجلين الأكثر تناطحاً في التراث، وأعني الغزالي وابن رشد، إنما يتأتى من تباين الأصل/الأب، الذي هو «السلف» عند «الغزالي»، فيما هو «أرسطو» عند ابن رشد.

وإذ يبدو «فعل المعرفة» ـ هكذا ـ امتثالياً وأبوياً في جوهره، فإن في ذلك ما يحيل إلى اكتمال دوائر إنتاج الأبوية ضمن «السياسي» و«الثقافي»، ودائماً عبر وساطة «الديني»؛ وهو ما يعني ـ بالطبع ـ أن الأبوية لا تعمل في خلاء، بل ضمن فضاء للسلطة يتشابك فيه «الأب» مع «السلطان» مع «الأصل» مع «الرب». ومن هنا فإن سعياً لتجاوزها يبقى مشروطاً بتفكيك هذا الفضاء الذي تتعصى فيه على أي اختراق.

وليس من شك في أن هذا السعي لا يمكن أبداً أن يتنكر لإسهام شرابي الرائد، بل يلزمه البدء منه تفكيراً معه وبناءً عليه.

٢٩٠ ◊ «من نقد المجتمع الأبوي إلى تفكيك الثقافة الأبوية»

تداعيات غائمة على مقدمة ضافية قراءة في مقدمات لدراسة المجتمع العربي

حسين عبد القادر
أستاذ التحليل النفسي في جامعة الزقازيق، مصر.

«الشجرة التي تسيطر على الذات تمنح نفسها الشكل الذي يزيل مخاطر الرياح».

ريلكه

ما بين حرف «الباء» وحرف «السين» من المفارقة المتعينة (المتوحدة = المتماهية)[1] بين «النكبة» (نكبة فلسطين ١٩٤٨)،

---

(١) مفارقة أخرى من المصطلح، فقد صك مصطفى صفوان في ترجمته الرائعة لكتاب فرويد، **تفسير الأحلام** مصطلح التعيين الذاتي لـ Identification شارحاً مبتغاه في صفحة كاملة، موضحاً الدلالة اللاشعورية في المصطلح والتي لا يستقيم معها «تطابق» أو «تقمص» وما إليهما، ومن ثم لا يصح في رأينا ترجمتها «بتماهي» إذ إنها تتصل بأحد أمرين «ماهو ماهو» أو «الماهية»، وكلتاهما تبعد بالمصطلح عن دلالة النقصان في التوحد، لكن هذا الشتات بين مشرق ومغرب وهذا القطر أو ذاك في أمة عربية واحدة =

والنكسة (يونيو/حزيران ١٩٦٧) توجد أكثر من مسافة في التعارض بين الواقع والمتخيل ورؤية الحقيقة إن كانت كذلك، ولما كان التعارض بين الواقع والمتخيل ليس جذرياً، ذلك أن ما يتم إدراكه من خلال الواقع ليس بالضروري أن يمنح نفسه الرغبة، فالإدراك ـ حتى لدى المتطلبين مع التسليم بالعلاقة العضوية لديهم بين الجزء والكل المكون له، إلا أنه قد يكون متحيزاً، وهو في التحليل النفسي أبعد مدى من ذلك، فقد يكون التباساً في مبدأ الواقع، إذ إنه قد يطرح الواقع في تضاد للرغبة، وهكذا يمكننا أن نرى كيف أنه إذ يقيم المعرفة، فإنه يقيم أيضاً الامتثالات الخاطئة، وبخاصة إذا أدركنا دور المتخيل في الوجود الإنساني والذي يغيره ـ أي المتخيل ـ لا يكون الإنسان إنساناً. ومن هنا فإن العلاقة في التحليل النفسي ـ على سبيل المثال ـ ليست بين الأنا المتكلم الذي يَنْقل الطلبات المموهة، بل وينتقل من واقعة، إلى الواقعة في القراءة الأخرى انتقالاً وجودياً إذا صحّ التعبير، وبين أنا المخاطب (المحلل)، بل هي علاقة مع ثالث مشترك هو اللاشعور، والمفْترض أنه متضمن دوماً في الخطاب، وما أكثر تشكلات بيانه وبنيانه، ما بين الإنكار الذي يسمح للمحتوى اللاشعوري أن يلج الشعور شريطة أن ينكر، وكأنه بهذا المعنى سبيل لمعرفة المكبوت وإن لم يتضمن قبوله، وبين آليات الدفاع وما أكثرها تلك التي تعطل القدرة على إدراك الواقع ويلتبس فيها الماضي بالحاضر، وتزييف المدركات التي

= إنما يعكس بذاته مرارة الواقع. وليتنا نتحاور حول فرقتنا لنكتشف عبر النقيض. Anti-these ولآفا (أو جماعاً) Synthese.

تقف حجر عثرة في وجه المعرفة، ما لم تمتلك بصيرة «حدس الكبت» كما يقول باشلار، عندما تقوم بالمجاهدة الواجبة لتخطي الوقفة، والقطيعة مع المجهلة، ومن قبل ومن بعد، إدراكنا لنُقْصاننا، موقنين بأن كلاً منا بالنسبة لنفسه أبعد ما يكون عن نفسه، إذ لا يمكن المطابقة بين ما هو شعوري وما هو نفسي، حيث التداخل بين الشعور واللاشعور، لذا ليس غريباً أن نرى من الانتقال من البصر إلى البصيرة كشفاً يستدعي دورة جديدة. وها هو ملمح لهذا المعنى يذكره هشام شرابي في مقدمة الطبعة الثالثة: لكتابه صور الماضي إذ يقول: «أود الإشارة إلى أن هذه السيرة الذاتية ليست تكملة لـ«الجمر والرماد»، بل هي عودة أخرى إلى استكشاف الماضي...»[١].

وللحق ـ ولأني أنطلق بتداعياتي معطّلاً إرادة الريبة تاركاً الأفكار تهجم شذر مذر Rush in pell-mell إلاّ عندما يأتي للخاطر معنى يتصل بنص بعينه ـ فقد كان مسعاي في البدء أن أحاول قراءة ثانية للسيرة الذاتية لشرابي، مؤملاً أن أضع نقاطاً على أحرف ناقصة أو مُنكرة رغم مسارب لنقيضها. ولا غضاضة في ذلك، فمن منا يستطيع القول بأنه أمسك بكل ما وراء مقصده أو قناعاته، ومن منا من يستطيع أن يقول إنه سيد البيت النفسي الذي يسكنه، وبخاصة إذا ما سلم بأن الإنسان «ليس ما هو، وهو ما ليس هو»، وأن العثور على الحقيقة ـ إن كانت كذلك ـ تعني العثور عليها في قراءة أخرى لها، ومع التسليم

(١) هشام شرابي، صور الماضي، سيرة ذاتية، دار نلسن، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٢.

بكل الصدق الذي كتب به شرابي سيرته الذاتية، باذلاً الجهد في الغوص وراء المخفي في الماظهر. إلاّ أن هذه السيرة بذاتها يمكن أن تكون مصدراً ثريًا لرؤية أخرى أبعد مدى في جيولوجيا الأعماق. وسأضرب مثالاً ـ مجرد مثال ـ بما يقوله شرابي، وهو الدارس المتعمق لفرويد، إذ يرى أنه جاء إلى الوجود «في أحضان عائلة مكتملة أحببتها منذ رأت عيناي الضوء: أخت كبرى وأخت صغرى، وبينهما أخوان كان لهما أثر كبير في حياتي. **وهكذا لم أعان من عقدة أوديب، أو على الأقل لم أعان منها بشكلها الكلاسيكي**»[١].

ترى ـ وفي ضوء فهم فرويدي ـ هل هناك من لم يعان من مركب أوديب ، وهي ختام مراحل النمو الطفلي في السنوات الخمس أو الست الأولى (من الفرويدية الأرثوذكسية) حيث تتم التسوية في نهاية المطاف للصراع الذي يبدأ بحاجات كل مرحلة (فمية ـ شرجية ـ أوديبية) ومصادر إشباعها، لينتهي الموقف الأوديبي بأوجهه المتعددة (السالب والموجب ومركب أوديب الكامل)[٢] بتمثل المعايير الوالدية وصور الوالدين وينبثق حبهما

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٣، والخط أسفل العبارة من عندنا.

(٢) لم يكتشف فرويد المركب الأوديبي إلا في عام ١٩١٠ (ولتأخر هذا الكشف معناه الذي يمكن أن نجد فهماً له في رسائله إلى فليس)، وقد عرض لثلاثية الموقف في كتابه **الأنا والهو The Ego and the Id** (له ترجمة بالعربية: سيجموند فرويد، **الأنا والهو**، ترجمة عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩١، وفي طبعته الأولى صدر تحت عنوان **الذات والغرائز** مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٤ ـ وقد ترجمه عن الفرنسية جورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت).

معاً لتأمل الكراهية كظل باهت، قد يسترد عافيته من بدائليهما أو الصراع ضدهما مع المراهقة باعتبارها ميلاداً جديداً.

وأبسط دليل على معاناته من الأوديب ـ مثلنا جميعاً ـ أن أول فقرة بعد فقراته التي اجتزأنا منها ما سبقت الإشارة إليه هو قوله:

«كان والدي بطركياً في شخصيته وفي علاقته بعائلته وبالمجتمع حوله... لم أعرفه جيداً، فلم يحدثني إلاّ بالأمور العملية ومن **موقع الأب العارف والآمر**» ثم ها هو يتحدث بصدقه المعهود عن حياة والده خارج البيت والتي كانت أكثر من داخله، «كما لم تكن علاقته بوالدتي علاقة تفاهم ووئام، وربما لفارق السن بينهما»[1].

ترى، ألا يؤثر ذلك كله في الأبناء، وترى هل كان رفضه «في بذوره اللاشعورية، للثقافة الأبوية» من مجرد تعبه من اصطحاب والده، «ومن الجلوس إلى جانبه بصمت وتهذيب... (الخ)» وبخاصة «من جراء حضور الاجتماعات السياسية (وما كان يعاني فيها من ملل وجوع) بصحبة والدي»[2].

أحسب أن بصيرته ذاتها بمغبة البطريركية، والمجتمع البطريركي كان يمكن أن تجر معها بصيرة وتمرداً معاً بالموقف الأوديبي، مع التسليم بآثار لاحقة، لو انطلق بفكره إلى ذلك المجال الذي تتحقق فيه ماهية النسيان ـ على حد تعبير هايدجر

(١) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٨.

ـ الذي يرى أن الحقيقة في أصلها، كما جاءت في اليونانية، إنما تعني اللامحتجب Allathia[(١)]، وكأنها في أصلها محتجبة. وفي الفكر الفرويدي يوجد مصطلح ـ قليلاً للأسف ما يشار إليه ـ وهو يلزم المحلل بالإمساك بالآثار الذكروية التي تبدت لاحقاً، إنه مصطلح الفعل اللاحق deferred action وقصد به فرويد ذلك التنظيم اللاحق أو التعديل الذي يدخله المرء على أحداث الماضي، فيسبغ عليها معنى جديداً ينتظم عبر شروط جديدة تخضع فيها الآثار الذكروية الطفلية وما بعدها لنسق وقع بعضه ـ والحال هذه ـ لإعادة تأويل. وأحسب أن رأي شرابي بأنه لم يعان «من عقدة أوديب، أو على الأقل لم أعان منها بشكلها الكلاسيكي» إنما هو ضرب من التمويه لا غضاضة فيه، إذ أحسبه يعرف أكثر مني أن المعرفة الموضوعية ـ إن كانتها ـ تلازمها المجهلة المتصلة بالذاتية، وهو يتأدى إلى استبعاد كل ما لا يلذ للأنا. إن الأسباب كامنة هناك في اللاشعور، وإن كانت الدلالة موجودة فيما لا منطق فيه كمتعلق مثله في الفرويدية، حيث الموقف الأوديبي ومركبه، لا خرص من صراعاته لكائن إنساني، مع اختلاف في الدرجة.

إنني أنطلق من فهم للتحليل النفسي يرى أن التحليل في صميمه إنما هو تفكير في غائب مؤثر، بقدر ما هو تفكير في

---

(١) مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٧.

وهناك ترجمة أخرى لمقال هايدجر، «في ماهية الحقيقة»، ترجمة محمد سبيلا، في، التقنية ـ الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح: المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٩٥.

طبيعة هذا الغائب. كما أن الفكر الخاص بالغائب يتصل بقوى أدت للغياب، بجانب قوى أخرى كان غيابها مصيرها وذلك كله وصولاً إلى المدى الأبعد والأعمق في اللامرئي الذي يستحب أن نُسَلِّم معه بتضافر الحتميات Over-determination، وبالرقائق المتعددة للاشعور المتراكم والذي يؤدي لتغيير كيفي في الشعور، مقدرين أن العقل إمكانية وليس حالاً، ينطلق من الممكن إلى ما كان يبدو مستحيلاً. لذا سيظل تقدم المعرفة نضالاً بين المألوف وغير المألوف الذي نرى معه أن اكتساب الجديد يقتضي دوماً توقع ما لا يُنتظر. ومع التسليم ـ من جانبي على الأقل ـ بذلك كله، فإن دافعي لأنقب في سيرته الذاتية سرعان ما انطفأ في رماد جمره، وَجَلاً مني وخشيةً حَقَّةً أن أبحث في «الجمر والرماد» فأكتوي من ناحية بحساسية مغلوطة تحتاج لزعزعة عادات المعرفة الموضوعية ـ إن كانتها ـ تصحيحاً لذاتيٍّ، ما كان له أن يكتمل دون معرفة مباشرة بالرجل، وهو أمر لم أشرّف به، وهو ما خشيت معه أن تصبح المفردات شظايا قد تحيل بعض الرماد لهيباً ليس من حقي في هذا المقام أن أشعل أواره بلا بيّنة معيشة. ومن ناحية أخرى، فقد أسرتني كتاباته بملمح أساسي لا تغفله عين قارىء، عندما يجد نهراً من صدق مع الذات يتدفق في روافد عدّة لم تقنع بالجريان، وإنما ناغمت جرياناً (قولاً) بعمل، فمن رأي إلى رؤية، ومن بصر إلى بصيرة مضت خطاه لإيمان بقضية هي همنا المشترك، حيث أبشع من الكيان استعماري استيطاني عنصري صهيو ـ نازي، متمثل في هذا اللاكيان المسمى بإسرائيل، والذي يغوص مجتمعه بكله في مستنقع بنية نرجسية استعلائية، أبسط مثال لها هذا الوهم

المتخيل بأنهم شعب الله المختار[١]، لقد اغتربوا في بنيتهم النرجسية التي تتآصر والعدوانية التي تدمر، وتسحق وتودي باليقين إلى الموت في نهاية المطاف. لكنه ليس موت الآخر (والذي يتجه إليه العدوان)، بل والذات العدوانية التي تعيش متخيلها. وها هو نرجس في الأسطورة إذ يعشق نفسه فإن النهاية المحتومة له هي موته، لقد عشق صورته نعم، لكنه في آن يمقتها إذ إنها تمثل الشبيه[٢]. ولما كان هذا المجتمع المصنوع والقادم من شتات لا رابط بينهم سوى عقيدة عنصرية ومتخيل نرجسي عدواني وما أكثر التناقضات بين طوائفه وتجمعاته وأشتاته وأفراده، فإن الحل المتاح أمامهم نقد هذه التناقضات وإيجاد وحدة مصطنعة تتسق وبنيتهم **إنما هو الحرب**، حيث الضرورة المطلقة لوجود عدد تتكاتف كل أنيابهم لنهشه حفاظاً على هذه الوحدة المتوهمة وبخاصة أن الأغيار (الجييوم ـ كل من ليس يهوديًا) يمثلون شارةً إمارة ـ وبخاصة الشعب الفلسطيني الذين استولوا على أرضه واغتصبوا حقوقه ـ على حربهم، فهو شعب ولود ومتكاتف ولم تنجح أساليب بطشهم في فرقته، كما أنهم إذا لم يجدوا هذا العدو الخارجي فلا سبيل أمامهم سوى ذواتهم.

---

(١) يتساءل فرويد مستنكراً هذه المقولة في كتابه موسى والتوحيد قائلاً «لأول مرة أرى رباً يختار شعباً». عبد العليم محمد، «مشكلتنا معرفة إسرائيل من الداخل»، الأهرام، ٢ مايو، ١٩٩٨.

(٢) ما أكثر ما كتب عن النرجسية منذ مقال فرويد الشهير عام ١٩١٤؛ في النرجسية؛ مقدمة Freud, On Narcissism: an intraduction, vol 14.

لكن تطورات المفهوم مضت أشواطاً ويمكن هنا مراجعة المصطلح في Dylan Evans: An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis, Routledge, London, 1996, pp.119-120.

ولا غرابة والحال هذه أن يعبر واحد من قدماء قاتليه قلدء المجتمع الدولي زوراً جائزة سلام مصبوغة بدماء مقتوليه، هو مناحم بيجين الذي يصدّر كتابه «المترد» بعبارته الفجة الوقحة العارية والمعبرة «أنا أحارب فأنا موجود». ومن زاوية أخرى فإن هذا اللاكيان، يحاول أن يحقق للمقولة الدينية (حتى إن صحت فهي جزء من بناء رمزي) بعداً متحققاً على أرض الواقع الذي اغتصبه ويسعى من ثم لاغتصاب غيره فإنه يحاول أن يعيد تشييدها واقعاً معيشاً «من النيل إلى الفرات هذه دولتك يا إسرائيل»!، وفي ذلك مرة أخرى مبرر متوهم لوحدة تغص تناقضاته، وهو ما تؤكده الوقائع الماثلة على طول تاريخهم القصير في عمر التاريخ منذ بزوغ الفكر الصهيوني - حتى من قبل مؤتمر بازل في نهاية القرن التاسع عشر، توسطاً بوعد بيلفور الذي أعطى أرضاً ووعداً لمن لا يستحق، وتدعيماً بعدها من حكومة الانتداب البريطانية، ومن ثم تحققاً بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ١٨١ بتقسيم فلسطين لتتعاقب فصول المأساة المهزلة بالإعلان عن قيام هذا اللاكيان بالتواطىء الدولي عام ١٩٤٨ «بحدوده التي كان عليها تحت الانتداب البريطاني، ثم سقوط ما تبقى من إقليم فلسطين تحت وطأة (أبشع استعمار استيطاني) عام ١٩٦٧»[١]، ومع تغير الولاءات لهم تبعاً لمواطن القوة في المجتمع الدولي. ها هي العلاقة العضوية تتآصر بين

---

(١) صلاح الدين عامر، «حق الشعب الفلسطيني في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية المحتلة»، ندوة المجلس الأعلى للثقافة، أبريل ٢٠٠٢، غير منشورة.

أميركا وهذا اللاكيان الذي لا حدود رسمية له، والذي يضرب بكل القرارات الدولية، وما أكثرها، عرض الحائط واثقين من مساندة الولايات المتحدة الأميركية وهي صورة مرآوية لهم، فقد نشأت بطرد السكان الأصليين (الهنود الحمر) واستيلاء قطاع الطرق وشذاذ الأرض على ما لم يكن لهم، وليس غريباً أن يرى نعوم تشومسكي أن الولايات المتحدة الأميركية هذه أكبر دولة إرهابية إذ يقول: «مضت الولايات المتحدة إلى أبعد من ذلك، فلم تقف عند إنشاء شبكة دولية خاصة من الإرهاب الدولي، بل اصطنعت مجموعة من الدول العميلة والمرتزقة: تايوان، كوريا الجنوبية، اسرائيل، وغيرها، لتقوم بتمويل عملياتها الإرهابية وتنفيذها»[1] وهو نفسه القائل: «إن المبدأ الرائد هو أن الولايات المتحدة دولة إرهابية بلا قانون».

وإن هذا حق وعدل، أياً كان رأي العالم وأياً كان ما تعلقه المنظمات الدولية[2] ويكفي أن محكمة العدل الدولية أصدرت في يونيو ١٩٨٦ حكمها بإدانة الولايات المتحدة «لاستخدامها غير القانوني للقوة ولحربها الاقتصادية اللاقانونية».

وها هو اللاكيان الاستعماري الاستيطاني العنصري الصهيو ـ نازي، كأبشع تجمع على طول التاريخ المعاصر، والذي لا ينسى له العالم مجازر دير ياسين ومذبحة الناصرية قبل ١٥ مايو ١٩٤٨، والتي لم تتوقف على طول تاريخهم في المنطقة العربية

---

(١) نعوم تشومسكي، الإرهاب الدولي: الصورة والحقيقة، ترجمة مصطفى صفوان، «في الإرهاب» القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦.

المغتصبة تعبيراً عن سياسة مستقرة في كل أرض تحتلها، ويكفي أن نتيجة لهذه السياسة المرسومة والمعلنة قد طردوا بالإرهاب والعنف ٣٦٠ ألف فلسطيني من بيوتهم خلال الفترة من ١٩٤٧ وحتى مايو ١٩٤٨، كما أنهم لاحقوا بالتشريد والطرد ٤٨٠ ألف فلسطيني من أراضيهم ما بين مايو ١٩٤٨ وحتى إقرار الهدنة الحربية في فبراير ١٩٤٩[(١)]. وأحسب أن الواقع المعيشي خلال انتفاضة الأقصى الثانية وبخاصة منذ التاسع والعشرين من مارس ٢٠٠٢ والاجتياح الإرهابي البشع لواحدة من أفظع أشكال الإبادة البشرية Genocide لمخيمي جنين ونابلس، وزرام الله وغيرها من المخيمات والبلدات الفلسطينية المحتلة والخاضعة للسلطة الفلسطينية التي وقّع معها هذا اللاكيان اتفاق أوسلو المشؤوم، لكن منذ متى يحترم هذا اللاكيان الصهيو ـ نازي اتفاقات وقعها منذ تواطأ المجتمع الدولي الذي تكاملت خيوط مأساته بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ١٨١ بتقسيم فلسطين ليقوم هذا اللاكيان المزروع بتوسعاته التي تمتد منذ عام ١٩٤٨ ليسقط ما تبقى من فلسطين في الضفة الغربية وقطاع غزة تحت وطأة احتلال لمّا يزل يسعى للمزيد: ويمارس الصهيو ـ نازية الجديدة التي تتضاءل معها دعواهم عن الهولوكوست (المحرقة التي دفعهم النازيون الأوربيون إلى أتونها)، وها هم يهدمون البيوت على ساكنيها ويقتلون الأطفال والنساء

---

(١) أنظر في تفصيلات ذلك: صلاح الدين عامر، **المقاومة الشعبية في القانون الدولي العام**، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٥٣١ وما بعدها. وأيضاً، صلاح الدين عامر، «حق الشعب الفلسطيني في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية المحتلة».

والشيوخ ويعتقلون الشباب ويمارسون قهراً وإذلالاً وإرهاباً وتسلطاً يتجاوز أي هولوكوست تغمض فيه الدولة الأعظم وأوروبا، بل والعالم بمؤسساته الدولية أعينهم عن هذه الفظائع التي يندى لها أي جبين إنساني حر. ثم بعد ذلك كله يقال لهذا اللاكيان «دولة»!!.

لقد قذف بي موج التداعيات إلى همنا المشترك، مع هشام شرابي، من احتل بيته، واغتصبت مراح طفولته وصباه.

مدينة عكا حيث كان بيت جده «يقع بالقرب من دائرة البوليس والجامع وحيث كان ممكناً رؤية رأس الناقورة (الحد الفاصل بين فلسطين ولبنان) من مكان يقع بالقرب من المفجر»[1]: جبل الكرمل، ومزار الشيخ عز الدين، يافا ومنزله في حي العجمي، رام الله ومدرسة الفرندز للبنات أيام دراسته الأولى، وتتتابع الأماكن وقد نصل إلى القدس، وما أكثر الذكريات التي توجع القلب، وليس بأقلها وأصدقها، وكلها، كلها مشبوبة بصدق عارم «كيف غادرنا بلادنا، والحرب قائمة فيها، واليهود يستعدون لابتلاعها.. أن يكون اليهود في مثل سننا وبينهم الفتيات، جميعاً مجندين فأمر لم يخطر على بالنا، كذلك لم يخطر على بالنا تأجيل دراستنا والبقاء في وطننا لنقاتل»[2].

من هم الذين قاتلوا وسيقاتلون «في المستقبل. إنهم فلاحون... أما نحن ـ نحن المثقفين[3] ـ فموقعنا في مستوى

(١) هشام شرابي، صور الماضي، دار نلسن، ١٩٩٨، ط ٣، ص ٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٣) وأحسبه من شدة سخريته قد جعلها مبنية على التخصيص

آخر. نحن نصارع على جبهة الفكر ونقاتل قاتل العقل المرير...».

إنه هنا قد أدرك الموقف بعد طول عناء مع الذات، وهو إذ يدرك هذا الجزء من الموقف لتتداعى معه صور شتى، فهو إدراك لا يدخله في علاقة بموضوعه فحسب بل تتخطى إلى صورته أيضاً وهي مشحونة بشجن مرير متعدد لتزيد قيمه الجزء ولا تنقطع ـ هذه المرة ـ علاقته بالكل، مما يشي بنقله كيفية، تطوح بعيداً ذلك القصور القديم في إدراكه الناقص للموضوع عندما كان مضيعاً في الغياب المموّه بين الذات والوطن، فلا هو ـ آنذاك ـ استبصر بنرجسيته المتعالية كمثقف لا يرى الآخر ولا يسمع غير صوت نفسه[1]، ولا هو أدرك في حينها أنه من أتون واقع مسقط، ها هو ينتقل منه إلى الحقيقة (إن كانت كذلك) متكشفة، إذ انبثقت بصيرة الداخل، وتجاوز اتزاناً زائفاً كانه. «... حقاً إن العثور على الموضوع يغني لدى المحلل النفسي العثور عليه ثانية... وهأنذا نفسي قد عثرت على الموضوع!.»

إن أكثر ما يحوّم على سن القلم ويتخالج مع نبض القلب، إنما هي هذه النقلة الكيفية في الوعي بالقضية التي يجب أن يحيط بها المثقف نسيج عالمه ويحملها في خلجاته ليعيش سعياً فكرياً قائماً على فهم ماضيه وتخطيه، وأن يقوى على اختيار الواقع بالكشف عن امتثالاته الخاطئة، والقطيعة

(١) في أسطورة نرجس (ادنركيسوس)، هناك أيضاً الحورية إيكو Echo، فهو إذ لا يرى غير نفسه، إلاّ أنه أيضاً لا يسمع غير صوته هو.

مع أمسه والاستبصار بتوقفات تاريخه واضعاً إياه في قفص اتهام تقويمي (نقدي)، ساعياً معها إلى قيمة الفعل، وعندها يمكنه ـ مثل هشام شرابي الذي فعل ذلك كله بحدس فريد ـ أن يَقُوم بعدِّ نفسه ككائن إنساني له دور، وهو عَدّ لا يتوصَّل إليه ـ كما يقول المحلل النفسي مصطفى صفوان ـ إلاّ من خلال إدراكه لنقصانه أي ـ (ناقص) ـ، إنها عملية توفير لوجوده، والرمز في معنى من معانيه غياب الشيء وحضوره المليء معاً.

وهنا تبرز الحاجة إلى إعادة قراءة هشام شرابي في سيره الذاتية **الجمر والرماد وصور من الماضي**، وإن كنت أرى أن ثمة إجمال مكثف لهما في مقدمة **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**[1]، وإذا ما تجاوزنا هوناً عن صفحاتها الأولى التي تتصل بظروف انبثاق هذه المقدمات عن المحاضرات التي ألقاها في جامعة جورج تاون في العام الدراسي ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤، فإنها تضع يدنا بعد ذلك على صورة مرآوية، هي رجع صدى للمثقف العربي بعامة، ولجمهرة من المثقفين «من الطبقة المحظوظة» الذين تدبروا أمورهم بعد النكبة ووجدوا لأنفسهم مكاناً في عالم التجارة أو العلم»[2].

لقد شحذ هشام شرابي آثاراً ذكروية تتصل بتاريخه الممتد،

---

(١) هشام شرابي: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٧، ط ٢ (مقدمة الطبعة الأولى كما جاءت في هذه الطبعة، بيروت آب/أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٤).

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

فوضع لبنة في صرح الوعي بالتاريخ، باعتباره قصديه: إدراك الموضوع وفهم له، وإن تأرجح بين النكوص وبين الإقدام، ها هو يدرك أن شغفه بالكتب والأصدقاء الذين أحبهم فوق كل شيء، ليسا غير قبض ريح وجمر، إذ هو يقول: «ولم أكن أدري أن الكتب قد تصبح وسيلة للتهرب والاختباء، وأن الصداقات تنفصم ولا يبقى منها إلاّ الطعم المر».

وكأني به يريد القول: إننا عندما نجعل من مباشرة الشعور وحده دون تأمله معياراً للحقيقة، فإننا بذلك نحيل الأوهام لتصبح حقائق، بينما هي الوهم الكاذب. وأعني بالكذب هنا ذلك التناقض القائم بين الموضوع في حقيقته والفكرة العيانية التي تحملها عليه، بين الواقع والواقعي في الفكر اللاكاني، فالمدرك وهمي لاعتماده على إسقاط يجعل من الواقع حالة خاصة للمتخيل، يمكن حد الوهم فيه بأنه تطابق الذات والموضوع تطابقاً تتحقق فيه الرغبة. ومن المعروف في الفكر اللاكاني، أن الرغبة دال الطلب، بقدر ما هي سرابية، ومن ثم تحتاج المعرفة دوماً إلى تصحيح مسارها، والوعي بضرورة تقويمها من واقع مسقط للحقيقة متكشفة ـ إن كانت كذلك ـ وقد واتت هذه الخطوة لهشام شرابي مع مطارق تحول «باء» النكبة إلى «سين» النكسة في حزيران/يونيو ١٩٦٧، وإذا بغمام الأمس ينقشع هوناً ذلك أن «خيط الماضي، الذي حسبت أنه انقطع ـ يعيدني إلى طفولتي، إلى أهلي وبلدي ـ يعيدني إلى فلسطين»[(١)]

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

وهو إذ يعِدُّ في الصيف محاضراته لخريف ١٩٦٧، ها هو يبدأ بماركس «شعرت كأنني أقرأه للمرة الأولى... وشعرت بأنني ابتدأت بكسر القيود الفكرية التي كبلتني»[١].

ورغم أن هذه الخطوة لم تكن بالسيلة، إذ تتحرر الذات من المألوف «إذ إن التحرر الذهني يتطلب عملية غسل دماغ جذرية وطويلة المدى وإعادة نظر في جميع ركائز الفكر الموروثة والمستمدة من الثقافة المهيمنة، وإخضاع هذا الفكر لنقد مستمر وشامل»[٢]. وأحسب أن ذلك كله ـ وكما أسلفنا القول ـ يحتاج لمجاهدة وإصرار على التخطي مما يذكرني بعبارة لميرلوبونتي يرى معها «رغم أن العالم هو ما نراه إلاّ أن ما يجب علينا تعلمه هو أن نراه»، إذ ليس أمام الإنسان العاقل إلاّ أن يتجدد وإلاّ أصبح حيواناً ذا قدمين، فليس أمام شعاع الاستبصار الذي ينفتح غير السير مع ضوئه لنلتقي بالشمس.

ومضى هشام شرابي مع شعاع الاستبصار وكتب كتابه الأول عن القضية الفلسطينية عام ١٩٦٩، وزار في صيف هذا العام قواعد المقاومة في الأردن والتقى بالمقاتلين وقادة المقاومة «وكانت نتيجة هذه المرحلة دراسة حول العمل الفدائي»[٣]. لكن سرعان ما خيم الغمام من جديد، وتسارعت التساؤلات الحيرى التي توجها تساؤل عن «الأسباب الاجتماعية (الموضوعية)، وما الدوافع النفسية (الذاتية) التي تضع الهوة بين ما نرمي إليه بالقول

(١) المرجع السابق، ص ١٧.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٠.

وما نفعله بالممارسة»[١]. وهنا ينقذه حوار الآخر، صديقه القديم مختار العاني، وكأنه يشير ـ عن غير قصد منه ـ إلى صعوبة التحليل الذاتي Auto-onalysis، وأهمية الآخر حيث تجد التساؤلات سبيلاً لموقف متخطى، ذلك الموقف الذي أراده قطيعة مع الأمس تقويماً لمسيرة الغد لكنه لم يستطعه وحده «قد أكون عاجزاً عن ذلك، بل عن استيعاب الأسباب التي دفعتني إلى هذا الموقف، وإلى التراجعات التي انطوى عليها». وذلك كله صحيح إذ كيف للأنا أن تقطع في الأنا بسكين المعرفة والشعور مجهلة، بل ويطلب التجهيل، كما أن الأسباب كامنة وأبعد غوراً، فهناك محسوس الظاهر، ومعقول النظام الخفي وفرق أن تَقُول بأن للشيء (البنية الظاهرة أو الشعور) بناء تحتي (اللاشعور)، وأن ننقب في البناء كله ظاهره وخافيته، شعوره ولاشعوره، غير مغفلين أن وعي البشر على حد قول أوليدوف «ليس هو الذي يحدد وجودهم بل على العكس من ذلك يتحدد وعيهم بوجودهم الاجتماعي»[٢]، وهو عين ما يقرره ماركس وإنجلز من الأيديولوجيا الألمانية من «أن الوعي نتاج اجتماعي منذ بدايته الأولى ويظل كذلك طالما ظل الوجود البشري»[٣].

لقد كان الآخر بعضاً من خلاصة وبزوغ صبح الرؤى من جديد، إذ يتقاطع طرحهما معاً وعياً بالواقع والأنا وطرحاً

(١) المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) أوليدوف، الوعي الاجتماعي، ترجمة ميشيل كيلو، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٨٢.

(٣) Marx, & Engels, The German Idiology, London, Pascal 1938.

للتساؤلات، والطرح هنا بمعناه التحليلي النفسي، أي Transference (طرح أو تحويل) وهو الذي يمثل الفنية الثانية بعد التداعي الطليق، والموجود في كل علاقة إنسانية «وليس في الموقف العلاجي فحسب»[(١)]، وهو ما نرى معه أهمية التساند بين الأنا والأنت، بين الذات والآخرين، فالحل الفردي، والجهد الفردي ضياع. وها هما الصديقان (هشام شرابي ومختار العاني) يستخدمان منهج التحليل النفسي والعرض الاجتماعي فجمعا بين حسّين، هما في الحقيقة لو اختزلناهما، وبعدٌ واحدٌ، وبخاصة لو تعمّقنا بفهمنا للتحليل النفسي، متذكرين مقولة فرويد في الصفحة الأولى من كتابه **علم النفس الجماعي وتحليل الأنا**[(٢)] إذ يرى أنه «ما من علم نفس إلاّ وهو علم نفس اجتماعي أو جماعي»، وليس أدل على ذلك من أننا لو قمنا بإعادة ترتيب سياقات شرابي (أو لنقل تداعياته) حول ما كانا يقومان بتحليله، فإننا تجد «ذكريات طفولتنا. . . وأساليب التربية والتثقيف السائدة في العائلة والمدرسة» ومعهما الآثار اللاحقة التي تبلورت في الائتناس بالجرائد «والقصص والكتب المدرسية (التي تسهم في تدافع الذكريات والتي أسهمت) «في تركيب النماذج المستمدة من اختياراتنا لأنماط السلوك والقيم السائدة في مجتمعنا»[(٣)].

---

(١) لمزيد من الإيضاح حول الطرح، أنظر:
حسين عبد القادر وآخرون، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٣.

(٢) Freud, Group Psychology and the Analysis of the Ego, Vol, 18., p.?

(٣) هشام شرابي: مرجع سابق، ص ٢٢.

هي الطفولة والأسرة والمدرسة والمجتمع وما يتصل بها من تداعيات كانت بكلها سبيلاً للإمساك بمعطى أوَّلي لا تخطئه عين، ألا وهو تنظيرات التحليل النفسي حيث الشخصية الإنسانية محصلة بين التراثي والبيئي. وهكذا تبين لهما «أن سلوكنا الاجتماعي (النفسي) وتركيب مجتمعنا مترابطان ارتباطاً وثيقاً وأن المنطق الأساسي لتفهم هذه العلاقة يكمن في تحليل العائلة والعلاقات التي تقوم عليها». ولم يكن مستغرباً أن يصلا إلى أن «الإرهاب والرضوخ التي يعانيها كل منا في المجتمع هي نفسها التي عانيناها في طفولتنا وفي فترة تربيتنا وتثقيفنا»(ص ٢٣).

وها هو شرابي يخلص من ذلك لتوه إلى تأويل فرويدي لا يستغرب معه «أن ينمو الفرد الذكر في مجتمعنا قضيبياً ينزع في شخصيته إلى حب البروز والسيطرة» واحتقار المرأة وإذلال الأضعف ليكون على غرار أبيه متعتّياً ذاتياً ومرتكساً معاً به. لكنه ينتقل من البروز إلى «البراز» والمرحلة الشرجية والنزعة العدوانية والأولى أن يشير معها إلى الثنائية الوجدانية ambivalence (حيث تصارع الحب والكراهية)، وإن عزا إلى البراز «هذه النزعة السائدة التي تطبع الشخصية القضيبية phallic personality التي يصنعها مجتمعنا». وأجيب أن الأَوْلى في التفسير والجلي، وليقدر لنا اختلافنا الذي نستمده من التحليل النفسي والذي قد يضع يده على مسارب إنكاره لتعثرات الموقف الأوديبي لديه، فالنزعة القضيبية من ناحية تبزغ في صميمها مع المرحلة القضيبية (الأوديبية)، وإن كنا نحترم تحفظه الذكي إذ يرى أن نظرة الطفل إلى برازه كشيء ثمين وهام هي التي ستطبع

الشخصية القضيبية فيما بعد، وليس «التي يصنعها مجتمعنا». وهذا هو جوهر خلافنا من ناحية أخرى إذ إن المستغرب فعلاً أن يرى أن مجتمعنا يسهم في نمو الفرد قضيبياً، والأكثر معقولية في ضوء البنية العائلية البطريركية أن ينمو الفرد الذكر مخصياً. وما حب البروز والسيطرة غير نزعة تعويضية لبنية خصائيه، استمدت من تعثرات المرحلة الفمية نرجسيه غشوم (مع اختلاف في الدرجة يقيناً وفروقاً فردية)، وأسقطت نقصانها ودونيتها (خصاءها) على المرأة في احتقارها، وإذلال من هم أضعف.

وما أكثر ما يمكن أن يقال في هذا السياق، لكن سيظل ما كتبه شرابي في هذه المقدمة وفي متن الكتاب ذاته، ومن غيره مما قرأناه له، أنموذجاً لجهد عالم لم يقنع بالمألوف، وصارع ضد التيار، وقدم نموذجاً يحتذى لجهد العالم ـ المفكر، الذي تخطى بذاته، ومع الآخر هوناً مسارب وعوائق شتى، وإن لم يمتد به المد إلى الشاطىء الآخر من النهر، فالتعاون مع صديقه لم يدم طويلاً وإن بقيا على تواصل لم تنقطع أواصره هذه المرة. وانصرف للقراءة الكثيفة من جديد «من علم الاجتماع والانتروبولوجيا وعلم النفس التحليلي»[١]، ليكتشف أهمية الإطار النظري وتعمق البحث فيه فقد كان مصدر الصعوبات النظرية التي عانى منها وصديقه «ضعف الإطار النظري الذي اعتمدناه في معالجة الوقائع وتحليلها... وأصبحت أؤمن أنه دون نظرية

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.

شاملة كهاتين النظريتين (يقصد التحليل النفسي والماركسية) نبقى في موضع سطحي ساذج»[١]. ويا لها من بصيرة لا يقلل منها هذا الموقف النقدي لفرويد والذي لا ندري هل بقي يرفضه «بشكل مبدئي وبعقل مغلق تماماً»، لكنه في كل الأحوال قد امتلك «سلاح النظرية والمنهج، سلاحي الوحيد ضد التمويه والتضليل والكذب على النفس»[٢]. لكن هذا السلاح الذي لا يقوّم الفعل بغيره، يحتاج لكوكبة تتحلق حوله، وتؤمن به، وتناضل من أجله، وتستفيد من عمق رؤاه وبصائره، كي يندفع موج حركتها مدّاً لا جزراً، متحدية السدود «والمتاريس» والأعداء التابعين في غياهب حب الذات، وهم الأمر الأصعب إذ يلزم الأمر في ضوء تجربة شرابي أن نمسك بالآخر الذي يعوقنا بداخلنا، وتأسست عليه بنيتنا التي يلزم الغد بأن نتخطاها بالمجاهدة والثورة عليها بعد أن نستبصر بها، لنتحقق من كل ما يعوق وعاق حركة نمونا وقبع في غياهب خنادق ذواتنا. وعندها ما أيسر لقاء الأعداء القابعين في مواقع شتى، فليس من أقدارنا أن نشرب أوجاعنا أو أن نمنح الوقائع طعم الملح، ولا سبيل لمن امتلكوا الوعي بالذات، وبالواقع، وبالقضية، وبالدور والرسالة، إلاّ أن يمضوا في مركب الإصرار إلى الشاطىء الآخر غير هيابيين، متساندين بلجمة «الفعل الممارس»، لتنطلق الأمنيات الظمأى والمتعطشة لإرادة التغيير للنهر الذي طال اشتياقهم إليه، فالعقل قدرة لا تظهر إلاّ إذا تحررت من حال

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

انطوائها، والعقل حركة وصيرورة وإرادة تغيير واتزان بعد صراع، وتحرر من جمود، وانطلاق من إسار المألوف إلى ما كان يبدو مستحيلاً. وليتنا نتعلم الدرس، درس محاسبة الذات والموقف التقويمي منها، ومن قبل ومن بعد، درس «الفعل الممارس»، والتنظير الذي يقدم الجديد ويزرع برعماً للغد، وتمتد خطاه بعيداً عن المساومة والمسايرة والتبرير، إلى قيمة الفعل، والتوافق الحق الذي لا يقنع بتوافق «البَرْذَعَة» الاجتماعية. لنكون من العالم وليس مجرد أصغار طال علينا المكث في العالم.

تربية السلب وتجاوز المجتمع الأبوي
قراءة ديالكتيكية في فكر هشام شرابي

د. عصام الدين هلال
رئيس قسم أصول التربية، كلية التربية، كفر الشيخ، مصر

«الواقع أن المجتمع بثقافته المسيطرة لا يفرض بوساطة نظامه الاقتصادي وتركيبه الاجتماعي (الطبقي) كيفية توزيع السلطة والجاه وحسب، بل يخضع أيضاً كل فرد من أفراده لعملية تربية وتثقيف هدفيهما الحفاظ على النظام القائم وتأمين استمراره على الشكل الذي هو فيه، وهو لذلك يفرض على كل فرد من أفراده أدواراً اجتماعية لا يستطيع تبديلها أو الخروج منها طوال حياته[١]».

لا يملك أحد أن ينكر أننا نعيش أشد فترات حياتنا حرجاً، وأعنفها ضراوة، فلا النكبة ولا النكسة ولا حرب

---

(١) النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، بيروت، دار نلسن، ص ٢٧.

رمضان يمكنها تجاوز أهمية ما يجري اليوم من أحداث حاسمة، فالإسرائيليون يراهنون على ما يحدث اليوم من عملية إبادة للشعب الفلسطيني ومحاولة لفرض حلول لا يرضى بها سواهم. لقد انتُخب شارون وشكّل حكومة ائتلاف وطني هدفها مسح ما تم من اتفاقات منذ أوسلو، على الورق، وعلى أرض الواقع. وسط هذا المناخ المنفّر، عندما نكتب عن مفكر فلسطيني، يدور التساؤل: لماذا إذن يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية بعيداً عن الوطن؟ فلعله يعيش بعيداً عن وطنه؛ واحداً من أولئك الذين إذا طلب منهم العودة إلى فلسطين لأن إسرائيل قد انسحبت بغير شروط، يتعجبون ويسألون هل هناك من أساء إليها...؟

ولكن عندما يقرأ أحد ما كتبه شرابي بجريدة السفير في ١٦/٦/٢٠٠١[١]، وهي رسالة كتبها إلى ياسر عرفات يحمّله مسؤولية عقد اتفاق فردي أضعف مما يتخيله إنسان فلسطيني، يعرف أن شرابي مستغرق في قضايا الوطن العربي عامة، وقضية فلسطين على وجه الخصوص. وهذا يعني باختصار أن هشام شرابي إنسان رافض[٢]، من داخل الساحة وليس من خارجها. والرفض سلب، **وسلب السلب تجاوز، والتجاوز مفارقة من أجل الأفضل والأصح.**

---

(١) **نصوص ومقالات في القضية الفلسطينية، ١٩٧٠ ـ ٢٠٠٠**، بيروت، دار نلسون، ٢٠٠١، ص ٥٦١.

(٢) **النظام الأبوي**، م م، ص ٣٠.

من ينظر إلى تاريخ حياة هشام شرابي يعرف أنه ممن مارسوا النقد ليس في مواجهة الآخرين فقط ولكن في مواجهة لنفسه أيضاً، وخصوصاً في موضوع ارتباطه بالماركسية، فقد كان يُدرّس الفكر الماركسي في الجامعة وهو مشبع بالعداء للشيوعية ولكن عندما أعاد قراءة ماركس بعد انكسار عام ١٩٦٧ تغير تغيراً ليس يسيراً وهو هنا يصف نفسه قائلاً: إن عند ذاك «نفذ ماركس إلى أسس تفكيري[١].» ومشايعة الماركسية لم تكن مشايعة سلبية ولكنه ارتكز على الماركسية وعلى فرويد ولاكان[٢] وفرسان البنيوية الأخر، وكذلك فرسان مدرسة فرانكفورت فانضم إلى الحركة النقدية كتابةً وفعلاً إلى درجة جعلته مرناً في تناول أفكاره وفي ممارساته اليومية وبالتوازي مع ذلك ارتبط بمرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة، وما تعنيه ما بعد الحداثة من تفكيك[٣] لأعظم النظريات والأفكار المهيمنة[٤]. وهذا التغير في فكره أبرز أوجه المرونة النقدية عند شرابي.

الإطار المنهجي لفكر هشام شرابي

تعد قضية المنهج من القضايا المحورية في فكر هشام شرابي لثلاثة أسباب:

١ ـ ارتباطه بالبنيوية.

---

(١) مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت، دار نلسن، ١٩٩٩، ص ١٨.
(٢) النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر، ص ١٨١.
(٣) المرجع السابق، ٢٤٠.
(٤) المرجع السابق، ٢٤٥.

٢ ـ ارتباطه بالحداثة وما بعد الحداثة.

٣ ـ رفضه للإمبريالية.

والأسباب السابقة تؤكد أنه يرى، ويرى معه الكثير من المفكرين والفلاسفة، أن البنيوية منهج للاقتراب من الحقيقة، وكذلك يمكن القول بأن ما بعد الحداثة، رغم أنها مرحلة في النقد الغربي إلا أن أهم ما تقدمه للبشر هو طريقة جديدة في التفكير، أي أنها منهج قبل أن تكون نظرية متكاملة للواقع والتاريخ.

لقد وضع هشام شرابي **هدفاً رئيساً لمشروعه الحضاري**، باعتباره مفكراً يمارس عملية نقد للمجتمع الأبوي الذي يعيش فيه، هو «نقد النظام الأبوي وتعريته إيديولوجياً وتفتيته سياسياً من الداخل»[١].

وعلى المستوى **العقدي** يمكن رصد الهدف التالي: «إن الخطاب النقدي يهدف إلى زعزعة الفكر العقائدي بكافة أنماطه، وإشاعة أجواء حوار خلاق»[٢].

وتظهر أهمية الوعي النقدي الذي يجب أن يمارسه الإنسان العربي بهدف تغيير المجتمع الأبوي في فكر شرابي في قوله: «[إن] عملية السيطرة على القوة الاجتماعية الفاعلة في المجتمع، وتسييرها في اتجاه مرتبط بإرادة ذاتية موجهة، بحيث تصبح الفوضى التي نخبرها يومياً في حياتنا السياسية والاجتماعية

---

(١) النقد الحضاري، ص ١٤٧.

(٢) النظام الأبوي، ص ١٨٤.

والاقتصادية، حركة خلاقة وبناءة، قادرة على تطوير المجتمع ونقله إلى صعيد إنساني أعلى»، إن عملية السيطرة هذه تحتاج إلى الوعي المتغلب على التمويه، والقادر على المعرفة النقدية.

فالوعي الاجتماعي الناقد هو وعي المجتمع لذاته ولأوضاعه ويمثل الشرط المركزي لتجاوز الواقع الأبوي وتناقضاته[١]. ويعد هذا الوعي الاجتماعي الناقد **قمة أهداف التربية** في فكر شرابي، حيث أن الوعي الناقد يعني رفض المجتمع الأبوي المتخلف، ثم تقويمه في إطار معيار نقدي، ثم إعادة بنائه في صورة أرقى.

ويمكننا تلمّس نمط المرونة الذي يتحلى به هذا الوعي النقدي، وإلا فإنه يقع تحت براثن المنطق الصوري، الذي يعوق عملية التفكير، وبالتالي يعوق الوعي الذي نتحلى به لنقد المجتمع الأبوي.

وكلنا يعلم أن هشام شرابي ينتمي إلى الحركة النقدية بهدف القضاء على الاستعمار الثقافي[٢] واستعمار الوعي[٣] بمعنى تحرير الإنسان من براثن المجتمع الأبوي والتخلف. وهذا ما يقودنا إلى الحركة النقدية التي تعتبر النقد «المستوى الأول من سياق عملية يمثل فيها التأليف (المنظور المستقل، التماسك، الوحدة) والإبداع (الرؤية المستقلة، النظرية الأصيلة، التجاوز) المستويين العلويين، وعلى الحركة النقدية أن تستوعب هذه

---

(١) النظام الأبوي، ص ١٥٣.

(٢) النظام الأبوي، ص ١٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٩.

المستويات الثلاثة حتى تتوصل إلى تحقيق وعي ذاتي أصيل ومستقيم. ويحدد الجدول التالي مستويات الفكر الواعي:

الحداثة	الأبوية المستحدثة
(فعالة)	(هامدة)
النقد	الاتباع
التأليف	التبعية
الإبداع	التقليد[1]

ومع تلك المرونة النقدية يتجه هذا البحث نحو مناقشة مجموعة من القضايا العامة في فكر هشام شرابي ثم الانتقال إلى القضايا التربوية الناتجة عنها وأهم هذه القضايا العامة:

(١) قضية تخلف المجتمع العربي تحت نير الأبوية التقليدية.

(٢) المجتمع الأبوي المستحدث نتيجة للحوار بين المجتمع الأبوي التقليدي وعمليات التحديث منذ بداية الثورة الصناعية.

(٣) المجتمع بين الحداثة وما بعد الحداثة.

(٤) التربية ودورها في تطوير المجتمع الأبوي حتى نصل إلى المجتمع الأبوي المستحدث ثم المجتمع اللاأبوي باعتبار أن التربية النقدية سلاح يسعى إلى تحرير الفرد وبالتالي تحرير المجتمع.

---

(١) النظام الأبوي، ص ٢٠٦.

المجتمع الأبوي المتخلف

إن التخلف الذي نجابهه هو من نوع آخر خاص، إذ إنه كامن في أعماق الحضارة الأبوية (والأبوية المستحدثة) ومن أهم عناصر هذا التخلف **اللاعقلانية والعجز**. ويمكن الاقتراب من ظاهرة الأبوية بالحديث عن نظرية نمط الإنتاج الآسيوي حيث تشير هذه النظرية، مع فكرة الاستعباد الشرقي، إلى تشكيل اجتماعي «آسيوي» أو «شرقي» ذي شكل أبوي محدد. ولهذا فقد جرى ماركس في مجرى هيجل حين اعتبر أن تاريخ العصر القديم الكلاسيكي كان تاريخ مدن نشأت على ملكيات أرضية وزراعية، بخلاف المدن الشرقية. وفي العصر الوسيط كان الريف وليس المدينة مشهد حركة التاريخ التي تطورت بتغذية التناقض الناشىء بين المدينة والريف. وبالنسبة إلى ماركس فإن المدينة الآسيوية لم تكن تماماً مثل نظيرتها في العصر القديم أو في المراحل الأخيرة من العصر الوسيط الأوروبي. كانت المدينة الآسيوية ظاهرة أبوية محددة. وبالمعنى الشرقي للتعبير كانت معسكراً مدنياً ولم تكن بنية مدنية[١].

يوضح لنا ما سبق أن المجتمع الأبوي من الزاوية المادية يقوم على الملكية الزراعية ثم يدخل في سياق الرأسمالية، إلا أن تخلفه يجعل العلاقات الصناعية تدور في فلك أبوي.

وثمة خاصتان لا يمكن التعرض للمجتمع الأبوي بغير تحديدهما: الأولى هي القبلية، والثانية هي العصبية، ومن

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٠.

العنصرين القبلي والعصبي تتولد خاصية أساسية وهي الخضوع الذي يقودنا إلى المظاهر القيمية التي تتحكم في كل من النظام الأبوي والنظام الحديث.

ويمكننا القول بأن نظام الحكم في المجتمع الأبوي هو نظام شمولي فلا توجد فيه قنوات مستقلة للتشريع ولا توجد فيه قنوات خاصة بالتنفيذ وغيرها خاصة بالقضاء، وإن كانت هناك قبضة واحدة هي التي تمسك بزمام السلطات الثلاث، فالمشورة للاستنارة فقط وليست للإلزام، وكل المكانات التي تخضع لنظام الحكم تحتل مكانة غير مستقرة وغير ثابتة ويمكن أن تسلب منه هذه المكانة بجرة قلم يكتبها الرئيس، **والرئيس هنا ليس رئيس الدولة فقط ولكن أي رئيس في أي مؤسسة.** في المجتمع الأبوي تقوم العلاقات مع الحاكم على منطق صوري على نهجين متعارضين، هما الخضوع أو الانتفاضة[١].

المقولة	الحداثة	الأبوية
المعرفة	فكر/عقل	أسطورة/معتقد
الحقيقة	عملية/نقدية	دينية/مجازية
اللغة	تحليلية	بيانية
السلطة	ديموقراطية/اشتراكية	سلطنة أبوية مستحدثة
العلاقات الاجتماعية	أفقية	عمودية
التشريح الاجتماعي	طبقة	عائلة/عشيرة/طائفة

(١) النظام الأبوي، ص ١٠٥.

«يمكن النظر إلى البعث الإسلامي كحركة تحرير سياسية ونهضة ثقافية على أنه النقيض المباشر لعملية التغريب، فهو نتيجة لعلم الإمبريالية، تماماً كما هي حال «التنوير» و«التحديث»»[١].

«والإسلام التقليدي لنمو بالضرورة تصوفي وحنيف وشعائري ومجرد، إلا أنه يتحول فقط إلى أصولية مسلحة بفعل ما يحدثه وما يقوله قادته الجدد أثناء استجابتهم لأزمة وطنية. وعليه فإن الطابع العدائي والمطلق للعقيدة الأصولية ليس بالتالي مظهراً مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالمذهب التقليدي»[٢].

«ولذلك، فإنه يتوجب النظر إلى الأبوية والإمبريالية على أنهما، موضوعياً، حليفان متآزران يعيقان تقدم أي تغيير اجتماعي - سياسي طبيعي»[٣].

«إن الإمبريالية الأوروبية قد شوهت عملية التقدم الاجتماعي والسياسي من ناحيتين: بتقويض التطور الاقتصادي الطبيعي (النمو الرأسمالي) لا سيما في مصر، حيث عملت الرأسمالية منذ نهاية حكم محمد علي على إعاقة النمو الصناعي، وحجّمت الاقتصاد ليقتصر على الإنتاج الزراعي فحسب، وفي الوقت نفسه عرقلت بروز طبقة عاملة في المدن، الأمر الذي أدى إلى ترسيخ البنى الاجتماعية والسياسية للأبوية المستحدثة وتقويتها»[٤].

---

(١) النظام الأبوي، ص ١٣٢.
(٢) المرجع السابق، ص ١٣٥.
(٣) المرجع السابق، ص ١٣٨.
(٤) المرجع السابق، ص ١٣٨.

ما يظهر من العبودية في المجتمع الأبوي التقليدي النظرة إلى المرأة، فوعي المجتمع الحديث لا يمكن أن يظهر بغير مشاركة من المرأة، مشاركة تقوم على ما نسميه بالوعي النقدي.

ومن الأمور التي يرتكن إليها هشام شرابي رفضه للغة العربية الفصحى[١]، شأنه في ذلك شأن قاسم أمين وشبلي شميل وسلامة موسى، وهو أمر ليس بمستغرب فعلمانية هشام شرابي تقود إلى صف هذا المجتمع العلماني.

عندما يقوم هشام شرابي في تفكيك المجتمع الأبوي، فإن فرز خطابه الأبوي باستخدام منهجية تحليلية، يدفع عملية التجاوز إلى الأمام عبر رؤية مختلفة إلى تاريخنا وواقعنا العربي. ويمكننا من استنباط أساليب جديدة لتعبئة طاقاتنا البشرية والمادية لتفكيك المجتمع الأبوي وتغييره. وهذا الإطار المنهجي ذاته ينمو ويتطور من خلال الممارسات الفكرية (النقد الحضاري) والممارسات الاجتماعية (الصراع السياسي)، إلى أن يستنفد من إمكاناته الفاعلة، وعندئذ يستبدل بإطار نظري جديد. **«هذا حال الفكر الناقد المرتبط بإرادة فاعلة. إنه أداة لخدمة الإنسان والمجتمع لا أداة لخدمة حقائق غيبية أو قيم أزلية تقع خارج حياة المجتمع وخارج حياة أفراده»**[٢].

ويرى شرابي أن أصل الخلاف بين الأبوية والحداثة وما بعد الحداثة هو الخلاف في الوطن العربي بين الأصوليين

---

(١) النقد الحضاري، ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤ ـ ١٥.

والعلمانيين حيث يقرر بأنه «يمكن النظر إلى اليقظة العربية من حيث مشاغليا الأساسية على أنها صراع ثقافي واجتماعي بين موقفين: العلمانية والإسلام»[(١)]

وعندما يتحدث شرابي عن المنطق الصوري في القضية الأصولية يمكننا الحكم بأن الإسلام عنده في هذه الفترة يعني الأصوليين المعنيين في أحكامهم بين الحرام والحلال، فيمكن «ملاحظة أن الإسلام التقليدي في نضاله ضد الإمبريالية قد اكتسب تجربة تحديثية، ليس فقط في أساليبه بل أيضاً في توجهه وممارسته إلى حد ما. قام بتطوير أنماط تنظيمه السياسي ورضي بتعديل بعض النماذج العقلانية الغربية وتقنياتها. إلا أنه بقي يعاند الاختلاف معه، فلم يقبل بالمساومة. ومن هنا فإنه لا يرضى إلا بالنصر أو الشهادة لحسم دفة الصراع. ومتى استوى على سدة الحكم، فإنه يميل إلى المحافظة ويتشبث بالسنة والطاعة السياسية»[(٢)]

ويستطرد شرابي في قوله بأن: «آراء المصلحين لم تجد لها صدى مسموعاً في صفوف الجماهير[(٣)]... ويمكن إيجاز المواجهة بين الخطاب الأصولي الإسلامي وخطاب النقد العلماني (النقد الجذري) على النحو التالي:

ـ موقف تقليدي مطلق يقابله موقف عقلاني متحفظ.

---

(١) النظام الأبوي، ص ٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٧.

ـ هيمنة مطلقة تقابلها تعددية متحررة.

ـ أنماط أخلاقية غائية تقابلها أنماط أخلاقية مسؤولة.

ـ خطاب فردي يقابله خطاب حواري.

وفي حين أن الأصولية على علاقة وثيقة بالجماهير، فإن النقد العلماني يعاني أزمتين، الأولى: محدودية تأثيره على المشهد السياسي (لافتقاره إلى التنظيم السياسي) ومواجهته إجماعاً جماهيرياً (دينياً) يناقضه، إثر إحكام رقابة الدولة والحد بالتالي من فعاليته. الثانية: قدرة الأصولية عن طريق دعوتها الدينية على قلب المفاهيم السائدة وتعبئة الجماهير... ومما لا شك فيه أنه متى تسلم الأصوليون زمام السلطة، فإنه سوف تستثني أية إمكانية لقيام أي نوع من النقاش أو الحوار الديموقراطي الحر»[١].

وفي سياق أن شرابي يرى العلاقة الوطيدة بين التغريب والعلمانية من ناحية، وبين الحداثة وما بعد الحداثة، من ناحية أخرى، يمكن النظر إلى البعث الإسلامي كحركة تحرير سياسية ونهضة ثقافية على أنه النقيض المباشر لعملية التغريب، فهو نتيجة للإمبريالية، تماماً كما هو حال «التنوير» و«التحديث»[٢].

وتلك نظرة تستبعد في الحديث عن شرابي النظرة السلبية التي نراها في توصيفاته للحركة الإسلامية وخاصة الأصولية. ليس تضامناً مع الأصولية ولكن التيارات الإسلامية الأخرى،

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٢.

وأهمها التيار الإصلاحي، يمكن أن تلعب دوراً كبيراً في تحديث الوطن العربي.

فالواقع تكوين ديالكتيكي لا يرى السكون في العالم، ولكنه يرى الثالث في المنطق الصوري ولا يذهب نحو رفعه. بل يدعم تكوينه ويساعد على نموه ولو بعد حين.

والفكر الإسلامي أيضاً يسوده المنطق الديالكتيكي سواء في رؤيته للعالم بشكل عام أم للإنسان في فكره وجهده لبناء نموذج ديالكتيكي خاصة وأن شرابي يرى «إن النزعة العلمانية الواضحة في هذا الفكر لا تعني اللادينية أو نفي الإيمان والقيم الدينية، التي تغذي حياة قطاعات واسعة من الجماهير الشعبية بل ترمي إلى فصل ما هو اجتماعي وسياسي ومحسوس عما هو روحي وسماوي ومجرد»[١].

وهو يرى «إمكانية صياغة خطاب علماني نقدي قادر على مجابهة الخطاب الأبوي المهيمن وتجاوزه. غير أن هذا المشروع الفكري يتطلب ليس تفكيك اللغة المهيمنة وأسلوبها التعبيري وحسب (كما يفعل بعض الناقدين العرب) بل أيضاً تفنيد العقلية التي تنغرس فيها هذه اللغة ومصطلحاتها وأساليب تعبيرها»[٢] خاصة وأنه يرى أن الحضارات بين الشعوب لا تقوم على بعد وراثي ولكنه يرى أن **«اختلاف العقليات ينشأ نتيجة الممارسات والتجارب التاريخية للشعوب، لا نتيجة لاختلاف ماهوي (عنصري) في تركيب الحضارات المختلفة[٣]»**.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥.

(٢) **النقد الحضاري**، ص ١٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

المجتمع العربي بين الحداثة وما بعد الحداثة

يمكننا القول بأن مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة يدلان على «إحساسات وتقديرات لا على وقائع وأحداث، ومن ثم فيما يعكسان بنيات إحساس Structures of feeling لا بنيات واقع[(١)]. لكنهما مفهومان ثقافيان نسبيان يعكسان موقفاً من الحضارة المعاصرة وإن اختصتا عند نحتهما موقفين غربيين بالدرجة الأولى.

يتجسد معنى الحداثة عند شرابي في اتجاهين مترابطين: الاتجاه العقلاني والاتجاه العلماني: عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع، والحديث هو الجديد والطلائعي، بمعنى أن الحديث ليس هرباً من الحاضر بل تأكيداً له، فالإبداع والخلق لا يحدثان إلا في اللحظة الحاضرة في الآن الذي يتحول إلى زمن جديد[(٢)]. إلى الحداثة.

يستبعد شرابي أن يتم التحول من خلال الثورة والانقلابات العسكرية بل سيكون نتيجة نشاطات سياسية تراكمية تحققها الحركات الاجتماعية في الدولة القُطْرية من خلال صراعات تعيد للمجتمع صفته المدنية ولأفراده حقوقهم الدستورية[(٣)].

وموقفه من الحداثة لا يعني خضوعه للغرب، فالموقف من الآخر وخاصة الغرب يتضح في ما يلي:

---

(١) محمد الشيخ، وياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦ ص ١١.

(٢) **النقد الحضاري**، ص ١٤٣.

(٣) المرجع السابق، الصفحة ١٩٧.

«الغرب يعرفنا معرفة عميقة، ولكنه يعرّفنا كما يشاء. وهو، بقدرته الفائقة على تسمية الأشياء، إذ يسمينا، يحدد ماهيتنا (من نحن وما نحن)، وبالتالي يقرر موقفه منا وأسلوب معاملته لنا: نحن إرهابيون مثلاً إذا لم نتنازل عن مطالبنا وتجاسرنا على القتال من أجلها، ونحن معتدلون إذا رضينا بالمساومة وقبلنا بالأمر الواقع. في كل الأحوال، إن هدفه بالنسبة للآخر الذي هو نحن، خصيه بالمعنى الفرويدي للكلمة، وبالتالي الهيمنة عليه كلياً[1]».

الحركة النقدية التربوية

يؤكد شرابي أن الانتقال من المجتمع الأبوي إلى المجتمع الحديث لا يمكن أن يتم بغير الحركة النقدية التي تتسلح بوعي نقدي جذري. هنا تبرز نقطة الانطلاق للنموذج الثالث للوعي الممثل في الوعي النقدي أو الجذري الحديث، الذي نبض في السبعينيات والثمانينيات، وخصوصاً في المغرب العربي وفي أوساط المثقفين العرب في الخارج، وما زال ينمو ويتطور. يتميز هذا الوعي بنزعته نحو الاستقلال والعلمانية وبانفتاحه للآخر الغربي على الصعيد الفكري والثقافي، ومحاولته إيجاد أسس للتفاعل المعرفي مع المعرفة الغربية واستيعاب مفاهيمها ونماذجها وأنماطها كما يشير إلى ذلك[2].

ويرى شرابي أن هذا الوعي النقدي ضرورة لتجاوز

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢١.

الفوضى التي يتحلى بها المجتمع الأبوي «فالسيطرة على القوة الاجتماعية الفاعلة ـ وإنني أستعمل كلمة فوضى عمداً ـ كي أعبر عن الصفتين الأساسيتين اللتين تميزان عملية التغيير الاجتماعي التي يختبرها مجتمعنا، وهما ضخامة القوة الموضوعية المتوافرة في مجتمعنا لعملية التغيير، وفي الوقت ذاته استقلالها عن أية إرادة ذاتية موجهة في هذه الفترة[١]».

ويمكن القول بأن التزام شرابي بالمنهج الماركسي والفرويدي يكشف عن الأساس الذي كوّن لديه الميل إلى الحركة النقدية «الجذرية» حيث يقول: «وتعزز ارتباطي بالأسلوب النقدي الماركسي لدى قراءتي الجديدة لفرويد في الوقت الذي أعدت فيه قراءة ماركس ووجدتني منذ ذلك الحين أجمع بين الاتجاهين الماركسي والفرويدي في تحليلي للمجمع العربي»[٢].

وقادت الحركة النقدية إلى نظرة جديدة لكل من التاريخ والمجتمع «أصبح التاريخ والمجتمع الآن عرضة لنظرة تأخذ بهما في إطارهما البنيوي التاريخي الخاص بهما وأمسيا بالتالي عرضة للتحليل والنقد»[٣].

وأهم ما يؤكد عليه شرابي في هذا الشأن هو أن الانتقال إلى ما بعد الحداثة مرهون بحركة نقدية تمكننا من قهر التخلف الأبوي الذي يعشش فينا فكراً وواقعاً، حيث يؤكد أن النقد الحضاري يشكل الشرط الأساسي لعملية التغيير الاجتماعي،

---

(١) النظام الأبوي، ص ٩٦.

(٢) صور الماضي، ص ٣٣.

(٣) النظام الأبوي، ص ١٨٥.

وهو الخطوة الأولى لأية حركة اجتماعية جديدة ترمي إلى استئصال الأبوية من مجتمعنا، وإلى السير به نحو مستقبل آخر يقرره أبناؤه لا المتسلّطون عليه أو القلة المنتفعة منه»[1].

من هنا انبثق الخطاب الثوري الجديد على شكل خطاب نقدي حضاري يرفض الشرعيات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشاملة، ويصر على الاختلاف السياسي والتعددية الفكرية، ويضع حقوق الإنسان والحريات الديموقراطية وقضية المرأة على رأس اهتماماته الفكرية والاجتماعية[2].

بعد استعراض الأصول الفكرية لهشام شرابي يأتي استنباط الأهداف التربوية الحاكمة لدى شرابي. والبحث في القضايا التربوية لن ينصب على المادة العلمية نفسها، فالمادة يمكن أن تتغير ببطء أم بسرعة وفق الأحوال السائدة، ولكن ما لا يتغير بسرعة ويعبر عن أصالة المفكر هو المنهج الذي يعتنقه، والمنهج هو طريقة التفكير، أي المنطق الذي يؤمن به، أي أن الأمر يتعلق بتقييم طريقة التفكير التي مارسها شرابي.

والهدف الرئيس للتربية في المجتمعات الحديثة كما يحدّدها شرابي هو تنمية التفكير الواعي الناقد لدى المتعلم، وهو هدف يحتوي كل الأهداف الحداثية للتربية، والأهداف بشكل حرفي تتكون من ثلاثة أهداف فرعية رئيسة؛ معرفية ومهارية ووجدانية، إلا أن زمام القيادة يقع في يد الأهداف

---

(١) صور الماضي؛ ص ١٧.

(٢) النقد الحضاري، ص ٥٠.

الوجدانية بحيث يمكننا اعتبار التعليم عملية اكتساب قيم تستند إلى معرفة ومهارة. وإذا نظرنا إلى المنطلقات التي يقوم عليها فكر شرابي يمكن اشتقاق الأهداف الرئيسة التالية: رفض التخلف الأبوي. رفض القبلية. رفض العنصرية. رفض الأصولية الدينية الجامدة. رفض اللغة الجامدة. رفض العنف الفيزيقي. رفض تسيّد الذكورة على الأنوثة. رفض الإمبريالية. رفض التبعية. الإيمان بالعقلانية. الإيمان بالتغير. الإيمان بالتناقض. الإيمان بالجدل (الديالكتيك). الإيمان بتحول الكم إلى الكيف. الإيمان بالعلم. الإيمان بعدم التداخل بين العلم والدين. الإيمان بالديموقراطية. الإيمان بالأخلاق المسؤولة. الإيمان بسيادة القانون. الإيمان بالحوار. الإيمان بالاستقلال الكامل.

إلا أن أهم ما يستحق منا الاهتمام هو النظرة النقدية التي يتبناها شرابي، وهو يرى بشكل حاسم أن التربية الرسمية تسعى لاستمرار النظام القائم ببنيته الطبقية، فالتربية عنده تبني أهدافها على ضوء أهداف الطبقة الحاكمة. وبالتالي فالتربية النقدية عند شرابي تستهدف بالدرجة الأولى **تحرير الإنسان** فهو يؤكد أن المعرفة الذاتية هي الشرط الأساسي للتغيير الذاتي في الفرد كما في المجتمع. ولا تكون هذه المعرفة مجرد معرفة نظرية بل **معرفة نقدية قادرة على اختراق الفكر السائد والنفاذ إلى قلب القاعدة الحضارية التي ينطلق منها سلوكنا الاجتماعي وينبع منها فكرنا وقيمنا وأهدافنا**[١].

---

(١) المرجع السابق، ص ٩١.

في النهاية أختم بحثي بعبارة لهشام شرابي تؤكد هويته العربية الصادقة تماماً يقول فيها:

«ما أود التشديد عليه هو أن ثقافتي الأنجلو ـ أمريكية لم تدفعني إلى الخروج عن هويتي أو تراثي. لم أتمثل يوماً بالهوية الأمريكية. ولم ينسني العيش في الولايات المتحدة شعبي أو وطني ولم يبعدني عنهما، ما حدث هو العكس تماماً. لقد دفعتني تجربة الاختلاف الثقافي إلى توكيد هويتي والتمسك بتراثي ومن رؤية مجتمعي العربي في إطار تحليلي جديد مكنني من تفهمه فهماً جديداً عميقاً[١]».

(١) المرجع السابق، ص ٢٤١.

هشام شرابي والقضية الفلسطينية

هـاني نسيرة
باحث وإعلامي مصري

المفكر المستقل، مزود بسلطة معنوية تجعله قادراً على نقد السلطة (الفكرية أم السياسية) وبالتالي تنمية فاعلية عمل سياسي خاص ذي منطق نوعي، كما يقول بورديو. من هنا كانت حاجة الباحث إن أراد التزاماً لشيء من الحوار الفكري الذاتي والموضوعي مع مثل هذا النوع من المفكرين، خاصة في القضايا الإشكالية والشائكة، وهو ما يسميه البعض الاستفكار rain storming أو عصف الأدمغة. وقضية الشعب الفلسطيني لا نغالي إن قلنا أنها حالة خاصة في التاريخ الحديث بدءاً من جذورها، إذ نجحت الأقلية اليهودية ذات الأصول الأجنبية من احتلال الأرض وتهجير ثلثي سكّانها وتدمير أربعمائة قرية بها، من مناطق الجليل في الوسط والساحل عن طريق حرب العصابات والدعم الإمبريالي والغربي العسكري والمالي ونزع

السلاح من المواطنين العرب في فلسطين قبل سنة ١٩٤٨. ثم عجز الأمة العربية من تحقيق التحرير لها لتتكرس نكبة أولى وثانية وثالثة حتى صارت ثمة دعوى عربية لما يسمى بعلم النكبات العربية[١] نظراً للهزائم المتتالية على يد الكيان الصهيوني في سنة ١٩٤٨ وسنة ١٩٥٦ وسنة ١٩٦٧، نجحت القوى الصهيونية في إقامة دولتها على كامل الأرض الفلسطينية سنة ١٩٦٧، وما استطاعت من الدول المجاورة. ورسخ المشروع الصهيوني أقدامه لسياسته الاستيطانية العنصرية، ورفضه لكل قرارات مجلس الأمن وانعكاسه مع المنطق الأمني والأمر الواقع. فصارت لهذا الصراع المركزية المحورية في منطقة الشرق الأوسط حتى الآن. تتفرع قضاياه وتتالى طلقاته ما بين الحرب والمفاوضات السرية أم العلنية والانعكاسات الخارجية والداخلية.. فضلاً عن مؤثراته الفكرية والأيديولوجية في عالمنا العربي ونظرية الأمن القومي فيه.

لذا كان ضرورياً ونحن نحيا الآن انتفاضة الأقصى الثانية التي بدأت في ٢٨ سبتمبر سنة ٢٠٠٠، ولا زالت مستمرة متأججة، خاصة عقب الاجتياح الشاروني العنيف لأراضي السلطة الفلسطينية ومحاصرته مقر الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات عقب انتهاء القمة العربية في بيروت في ٢٦ مارس سنة ٢٠٠٢م، والتي طرحت فيها المبادرة العربية التي أطلقها الأمير عبد الله

(١) راجع د. سعد الدين إبراهيم، **علم النكبات العربية**، ط ١ مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، سنة ١٩٩٩م.

ولي عهد المملكة العربية السعودية وأذاعها الصحفي الأمريكي توماس فريدمان ووافقت عليها الدول العربية جميعها.

وقد قدم الوفد الفلسطيني إلى هذه القمة دراسة إحصائية بالخسائر البشرية والمادية التي أصابت الشعب الفلسطيني على يد قوات الاحتلال الإسرائيلي فيما قبل هذه الحملة الأخيرة من ٢٨ سبتمبر سنة ٢٠٠٠ ـ ٢٦ مارس سنة ٢٠٠٢، تبين فيها أن عدد الشهداء بلغ حتى هذا الحين ٢٠٠٩ أشخاص وأن عدد الجرحى بلغ ٤٢٧٠٦، وأن عدد المعتقلين بلغ ١٦٧١١ شخصاً، أما الخسائر المادية فتقدرها الدراسة بنحو ٨,٩٩ مليار دولار إضافة إلى اقتلاع أكثر من ٤٧ ألف شجرة وجرف أكثر من ٦٣ ألف دونم من الأراضي الزراعية وتدمير حوالى ١٠١١ مبنى كلياً أو جزئياً بينها ٩٤ مستشفى وعيادة طبية[1].

ولعل هذا الاجتياح الشاروني الجنوني الأخير، رغم ما يجده من دعم بشع وغبي من الرئيس بوش والإدارة الأميركية، إلا أنه ربما كان الأكثر إثارة لمشاعر الرأي العام العالمي والضمير الحقوقي والمدني فيه في حلقات هذه الانتفاضة، حتى صرنا نسمع أصواتاً لم نكن نسمعها من قبل، كصوت زبيغنيوبرجنيسكي المحلل السياسي الأمريكي الشهير الذي قال في مقابلة تليفزيونية معه: إن إسرائيل تتصرف مثل نظام العزل العنصري في جنوب أفريقيا[2]، اقتربت بعد هذه الهجمة مما

---

(١) نقلاً عن أ. محمد السماك، «من يتهم من بالنازية؟». **الأهرام** ٣ أبريل، ٢٠٠٢.

(٢) نقلاً عن إدوارد سعيد، «النظرة إلى المستقبل»، **الحياة** ٧ أبريل، ٢٠٠٢.

نالته الانتفاضة الأولى (١٩٨٧ ـ ١٩٩٠) من تعاطف عالمي أجبر سلطة الاحتلال على الجلوس على مائدة المفاوضات في مدريد (أواخر عام ١٩٩١) وبعدها. ولكن ما العمل، والسياسة العالمية في ظل أزمة الهيمنة الأمريكية على العالم كسمة لا تفعل شيئاً ضد رغبة أمريكا وإدارتها الجمهورية ـ خاصة في فلسطين ـ إذ يواجه شعبها ويقاوم وحده احتلالاً مدجّجاً بكافة الأسلحة الحديثة وبعقلية لا ترحم، يعاني ما لم يعانه شعب من قبل. فالحالة الفلسطينية أبشع ضراوة من مثيلاتها في البوسنة والهرسك التي حلت باتفاق دايفون سنة ١٩٩٥ م، أو مشكلة كوسوفا التي حلت بإقرار حقهم في تقرير المصير.. بل إن شعب تيمور الشرقية أجبر النظام الدولي لأن يتحرك بسرعة ملحوظة عبر مد الحماية الدولية عليه ودون فاصل زمني يذكر!

من هنا كان ضرورياً الحوار مع أطروحات مفكر مستقل وإنساني كهشام شرابي له تجربته الخاصة مع الاحتلال منذ غادر منزل جده في عكا سنة ١٩٤٧ كما أن له رؤيته المميزة في الفكر والواقع العربي وأزمة تخلفه وأبويته بعامة، وكذلك في القضية الفلسطينية. وأهم ما تتميز به هذه الرؤى الممتدة والملتزمة الوعي المنسجم في أجزائها، والمعرفية القادرة على تعرية السائد ونقد المستقر وطرح الإشكالي واستشراف المستقبلي.

قد يكون سهلاً الحوار مع شرابي في قضايا فكرية عدة، كان له سبقه في طرحها وتحليلها في: **المثقفون العرب والغرب** أو **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، **والنقد**

الحضاري. وغير ذلك.. لما يتميز به من رؤية عميقة ولغة خاصة يتجلى فيه العلمي والمعرفي والإنساني والخاص أفضل ما يكون. حتى كان له صورته الخاصة المميزة في فضاء الفكر العربي المعاصر، كما كانت له قدرته الفذة في تأسيس قضايا الدمقرطة والمساواة وحقوق المرأة والطفل تأسيساً جديداً ومنسجماً قادراً على الاستيعاب والتجاوز في آن. ولكن ما أصعب الحوار الاستفكاري مع فلسطين شرابي. لأنه كما كتب يوماً: لكل فلسطينه. ففلسطينه هو هذا الإيمان. هي الذكرى الحية والجهد الدؤوب والتفاؤل المهموم الملتزم والمصر على الحرية والتحرير. هي ليست صوراً من الماضي، بل هي صورة حياته. هو تجسيد حي لمعاناتها كما أنه تجسيد آمالها وتحدياتها.

يتجلى إصرار شرابي على تحرير الوطن في قوله: «هذا الوطن ليس ذاكرة، ليس ضائعاً، إنه هناك حيث يمكن لمسه، ورؤيته واستنشاق عبيره، الذي لا يمنح ولن يُسلب»[1].

وحين يكتب شرابي عن القضية الفلسطينية فهو لا يكتب من موقع البحث الأكاديمي المجرد ولكن من موقع الالتزام بالقضية الفلسطينية، وهو التزام نادر لم يخلخله النجاح خارج الوطن، لم يهتز بمختلف الإغراءات والتقديرات التي نالها سواء في الخارج أو في الوطن العربي. فشرابي يحيا في وطنه ويحيا فيه وطنه. لا يمكن أن ينسيه إياه جمال أي بلد آخر «جمال هذا

(١) د. هشام شرابي: نصوص ومقالات في القضية الفلسطينية (١٩٧٠ ـ ٢٠٠٠). دار نلسن، بيروت، ٢٠٠١.

البلد من نوع آخر.. إنه يفوق جمال أي بلد آخر أعرفه.. كأن يد الله لمست هذه الأرض.. عندما يتحدث المرء عن جمال سويسرا أو لبنان أو أي مكان آخر، يتحدث وكأنه يتكلم عن جمال امرأة.. فلسطين ليست امرأة جميلة إنها روح علوية»[١].

وتأتي أهمية شرابي ودوره الفكري والتأريخي في القضية الفلسطينية من الاهتمام المبكر والمستمر بها، فقد ظلت لشرابي أطروحاته ولا زالت في مختلف جوانب القضية، كاشفاً عن الغائب والجوهري والعملي. ولم يكن ما كتبه في هذه القضية الرئيسة. قضية شعبه، قضية ضميره وفكره، قضية وطنه وغربته، لم يكن التحام شرابي الفكري بها ترفاً بل كان معاناة حقيقية وبحثاً جاداً ودؤوباً وجهداً مستمراً من أجل مأسستها ودعمها وإصلاح مسارها دائماً. كما كان له جهده العملي في تأسيس «صندوق القدس للثقافة والإنماء» المركز الفلسطيني في واشنطن وغير ذلك من جهود ومؤسسات لم تقف فقط عند الفكري ولكن امتدت إلى المؤسساتي والميداني كما في دراسته الرائدة عن المقاومة الفلسطينية سنة ١٩٧٠ والتي سجل فيها دراسته الميدانية لواقع الحركة الفدائية في جبال الأردن سنة ١٩٦٩[٢]. وصدر له كذلك مبكراً كتابه: **المقاومة الفلسطينية في وجه أمريكا وإسرائيل**[٣] والذي

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٣٧.

(٢) الدراسة عنوانها الفدائيون الفلسطينيون، بالعربية والإنكليزية ـ مؤسسة الدراسات الفلسطينية، سنة ١٩٧٠.

(٣) في كتابه: **المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأمريكا. بيروت، دار النهار، سنة ١٩٧١.**

تضمن عدة دراسات غير مسبوقة حول عملية اتخاذ القرار في العالم العربي. في الفصل الثالث منه، ولكن ضمنها كتابه الجامع لمقالاته ودراسته للقضية الفلسطينية الذي صدر عن دار نلسن سنة ٢٠٠١ والذي نعتمد عليه في هذه الدراسة، بينما ضمن هذا الكتاب الجامع الفصل الرابع من هذا الكتاب والذي كان رائداً كذلك في موضوعه حول «الديبلوماسية والاستراتيجية في الصراع العربي - الإسرائيلي». وسنحاول في هذه الدراسة مناقشة وتحليل آراء شرابي في عدد من النقاط الجوهرية لحل القضية الفلسطينية وهي:

١) عملية السلام والسلطة الفلسطينية.

٢) الهوية الفلسطينية والقومية العربية.

٣) صورة الذات وصورة الآخر.

ويلاحظ في أطروحات شرابي بعدها عن الكلية والتعميم المجرد، وقدرتها الهائلة على التشريح، تشريح العقل العربي الأبوي والسلطوي وكذلك الشعبي، وأيضاً تشريح العقل الإسرائيلي وتبيين متنوعاته واختلافاته، ودور الرأي العام العالمي في القضية، مؤثراته وتجلياته. كما نلحظ على ما يطرحه شرابي قابلية التطور حسب الشرط الموضوعي والفكري دون دوجماطيقية أو براغماتية غير مقبولة. ولكنها الفجوة بين السلطة الثقافية والسلطة السياسية في بلادنا العربية، فالحاكم الأبوي لا يسمع سوى صوته، ولكن تبقى للمثقف دائماً الكلمة الخالدة والأخيرة، يرفعها ضمير الشعب كما يؤكدها واقعه وغالباً ما يشهد لها التاريخ وينصفها في ما بعد!)

أولاً: عملية السلام والسلطة الفلسطينية: بداية يرى شرابي

أن منظمة التحرير الفلسطينية تشبه معظم الأنظمة الأبوية العربية إلى حد ما في عدم قدرتها على مواجهة عقلانية إسرائيل الحديثة، فهي حسب تعبيرات شرابي - تنتمي إلى الأبوية المحدثة والتي هي أكثر قصوراً من الأبوية نفسها[١] لذا يرفض شرابي بشكل مطلق كل ما يجري منها، وليس فقط أوسلو وعملية السلام، فما وصلت إليه هذه العملية في غزة - أريحا وإقامة سلطة الحكم الذي لا يمكن أن يؤدي إلى حل للمشكلة[٢] في رأي شرابي. الحل النهائي في رأيه «يكمن في استعادة الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني وفي ضمان حق العودة إلى الوطن وتقرير المصير أي حق اللاجئين بالعودة. والعودة إلى أين؟ إلى يافا وعكا وطبريّة. هذا الحق يجب أن يعترف به كنقطة أساسية للحل[٣]. ويحمّل شرابي عرفات والسلطة الفلسطينية تبعة ذلك، (ومعه أغلب المثقفين الفلسطينيين والشعب الفلسطيني)، وتبعة المفاوضات السرية وسحب البساط من تحت أقدام حيدر عبد الشافي وفريقه في مدريد[٤]. ويتخذ شرابي من عرفات ورغبته في الانفراد بالسلطة والقرار في فلسطين، والوقوف مانعاً بين وجود بديل له واستقرار سلطته الذي تأكد بعد انتخابات سنة ١٩٩٥، حتى صار مستعداً للتوقيع على أي شيء يرضي إسرائيل في ضمان حياته وشخصيته، ويقول

---

(١) راجع في **نصوص ومقالات** ، ص ٤٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٥٤.

(٤) راجع شرابي: المصدر السابق ص ٤٨٠.

شرابي: «أما بالنسبة للشعب الفلسطيني فإن عرفات يمثل أكبر خطر على تماسكه وأمنه ووحدته الوطنية»[١].

هذا ما تؤكده رسالة شرابي إلى عرفات التي يقول له فيها: «ما قبلت به من تنازلات يرفضها الشعب الفلسطيني وهو لا يعترف بأي اتفاق موقت أو دائم سواء أكان ذلك حول تأجيل قضية القدس أو عودة اللاجئين أو حول الانسحاب الكامل من الأراضي الفلسطينية كافة وتفكيك المستوطنات اليهودية في غزة والضفة أو حول إقامة دولة فلسطينية ذات سيادة تامة وعاصمتها القدس. وسنحملك شخصياً مسؤولية القرارات التي ستتخذ في هذه القضايا المصيرية..»[٢] وقوة الخطاب الشرابي في نقد السلطة الفلسطينية وعملية السلام تظهر في قوله عقب زيارته لغزة وأريحا سنة ١٩٩٤ بعد الاتّفاق شاعراً بالخوف من الواقع الجديد الذي رآه: فوضى على كل المستويات، فوضى الشارع، فوضى التوجه، فوضى الفكر، شعور الضياع، بالخوف من المستقبل «الخوف من أن ينجح الاتفاق في إقامة سلطة ذاتية في غزة وأريحا وتستقر القيادة هناك كما استقرت في تونس لكن هذه المرة تكون أكثر ارتياحاً، وبحسب مسلك هذه القيادة في تونس وبيروت وعمان فإن همها الأول هو أن تركز نفسها وتمارس سلطتها. البعض يقول إنها إذا استقرت في غزة وأريحا ووقفت عندها تبقى مرتاحة وتكون لها دولتها الصغيرة»[٣]. وهذا الذي

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٨٠، ص ٤٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٥٢.

ما حدث بعد ذلك، سواء على مستوى المجتمع الفلسطيني وقمع المقاومة وتزوير الانتخابات أو على مستوى إدارة الصراع مع الكيان الصهيوني وتقديم سلسلة من التنازلات له. لم تحرجه أن يظل في ممارسة أبشع أنواع التنكيل والاعتقال والقتل لشعب فلسطين الأعزل. والسلطة الفلسطينية ممثلة في ياسر عرفات وحاشيته لا تسير بالشعب الفلسطيني سوى إلى المقصلة، كما يحدث الآن في انتفاضة الأقصى المستمرة من ٢٨ سبتمبر سنة ٢٠٠٠م والتي لم تجد تجاوباً عالمياً معها من الرأي العام العالمي مثل ما شهدت الانتفاضة الأولى (١٩٨٧ ـ ١٩٩٠) في عدم وجود السلطة والتي أتت بها، إذ إن الانتفاضة الثانية قامت في ظل سلطة ذات سمعة سيئة في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان، مما جعل الدولاب الإعلامي الصهيوني يصور الانتفاضة هذه المرة بصورة سلبية كعمل إرهابي، ويكفي للدعاية الصهيونية أن تسرد وقائع واجيتها سلطات الحكم الذاتي واعتداءاتها على المجتمع والأفراد واحتقار القانون وتجاوز المؤسسات وإنتاج فيضان من التشريعات السيئة التي تصادر حريات عامة أساسية. هذا عدا خط ثابت من الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وهذه السمعة السيئة لسلطة الحكم الذاتي قد راجت عالمياً[١] وحين اشتدت وطأة الآلة القمعية تطالب عرفات بمزيد من القمع للمقاومة، ومحاصرته في مقره في رام الله بعد عملية نتانيا في أواخر

---

(١) راجع د. محمد السيد سعيد: **الانتفاضة والسياسة والغرب**، مجلة رواق عربي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، عدد (٢٠)، ص ١٢، ١٣.

مارس ٢٠٠٢م لم يستطع عرفات كعادته إلا التنازل.. فأصدر بياناً يدين العمليات العسكرية ضد المدنيين الإسرائيليين - من باب الحياد الفلسطيني - أيضاً.. ووعد باعتقال عديد من كوادر المقاومة بمختلف تنوعاتها.. إن عرفات لم يعد يصنع شيئاً أو يستطيع أن يصنع شيئاً سوى تثبيت سلطانه عن طريق الوقوف بين المقاومة وقوات الاحتلال التي انتزعت كل هيبة له ولمرؤوسيه. مما يؤكد ويثبت صحة موقف د. شرابي وغيره من اتفاق غزة - أريحا الذي طالما اعترض على مثله منهم في بلداننا العربية وخاصة مصر!!

إن التنازلات سمة ثابتة لعرفات وإدارته منذ وقت مبكر، فهو لا يستطيع أمام الهزائم العسكرية سوى تقديم التنازل تلو التنازل نظراً لما يفتقده من صلابة فكرية ورؤية مؤسسة نذكر منها:

١) جاء التنازل الأول من خلال برنامج التسوية الفلسطيني المرحلي في أعقاب الهزيمة العسكرية في الأردن أيلول سنة ١٩٧٠.

٢) وجاء التنازل الثاني عبر القبول بوقف إطلاق النار مع العدو الصهيوني في جنوب لبنان، إثر الاجتياح العسكري الصهيوني للجنوب في تموز سنة ١٩٨١.

٣) وجاء التنازل الثالث الكبير إثر الاجتياح العسكري الصهيوني للبنان في حزيران سنة ١٩٨٢ عبر سلسلة من التراجعات المنتظمة والموافقة على قرارات فاس، واتفاق عمان والإعلان عن الاستعداد للاعتراف بالعدو الصهيوني وبالقرار

(٢٤٢).. إلخ[١]. يطلب شرابي من هذه السلطة دمقرطة علاقتها مع مجتمعها وتنوعاته.. يطلب منها إتاحة إمكان تداول السلطة وعدم التفريط في الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني مقابل اتفاقات راهية وواهنة، وهو ما يقصده في حديثه عن الديموقراطية والانتخابات لإنقاذ الوطن، فيقول: «إذا تعثر الشعب الفلسطيني في تنظيم نفسه وعجز عن إجراء انتخابات حرة وديمقراطية فسيكون مصيره كمصير بقية الشعوب العربية، شعب مغلوب على أمره، أسير نظام أبوي قمعي، عاجز عن التحرر من هيمنة إسرائيل»[٢]. فشرابي بوعيه المنسجم يمتد بالحرية إلى التحرير، والديمقراطية السياسية والسلطات إلى حصاد الحقوق. وبسبب غياب الديمقراطية والحوار وعدم الشفافية كانت النتائج السوداء لمسار السلام (الاسمي) بين السلطة الفلسطينية وإسرائيل، بدءاً من عملية أوسلو التي لم تكن لأن الإطار الذي جرى رسمها فيه هو بالضبط الذي يغلق أية إمكانية للسلام، إذ الفرضية الأولى لهذه العملية هي الاعتراف والتعامل مع موازين القوى المختلة اختلالاً فاحشاً لغير صالح الفلسطينيين والعرب باعتبارها نقطة الانطلاق في سيرورات إعادة ترتيب العلاقة بين الأطراف المتصارعة بما يضمن ثبات الاحتلال والاختلال وليس تصفية الصراع وتفكيك عقده المولدة له بالضرورة. ويتعذر أي سلام فلسطيني ـ

---

(١) راجع: نزيه أبو نضال: «التباس الإقليمي والقومي في تجربة الثورة الفلسطينية المعاصرة»، مجلة الوحدة، عدد ١٥/ ١٩٨٥.

(٢) راجع شرابي في نصوص ومقالات. ص ٥٠١.

إسرائيلي من غير حل قضية اللاجئين، القضية الحق التي تؤيدها المواثيق الدولية وحقوق الإنسان[١]، والحل الوحيد لسلام عادل وشامل ليس بالتنازل عن هذه القضية الرئيسية والحق المشروع كما حدث في أوسلو، لأن السلام لا يدوم إن لم يكن حراً، وكل سلام صنع بالعنف أي بالغلبة ووفق إرادة المنتصر مصيره الفشل. من هنا كانت دعوة د. شرابي الدائمة لحقوق اللاجئين وعدم التنازل فيها، وإصراره على أن الاعتراف بحق العودة هو محور وأمر رئيس من أجل الحل الشامل. وهو يرفض أن يعتبر هذا الكلام حُلماً أو يوتوبيا[٢] ولكنه يرد بمنطق استسلام شعب بأكمله مهما كانت موازين القوى، الشعوب لم تستسلم قط، ونحن نضيف أنه لا معنى لعملية السلام إن لم تفض إلى دولة فلسطينية على قسم من فلسطين الانتدابية، وإن لم تكن الطريق إلى تطبيق الشرعية الدولية والقرارات الدولية الكثيرة بخصوص تقسيم فلسطين.(رغم

---

(١) من الدراسات القيمة التي تمت حول «حق العودة» وحقوق اللاجئين الفلسطينيين.

١ ـ اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام. بيان ضد الأبارتايد د. محمد حافظ يعقوب، مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، ١٩٩٩.

٢ ـ بلال الحسن، «اللاجئون الفلسطينيون: المتاهة الخطيرة» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، (بيروت)، عدد ٢٦ شتاء، ١٩٩٦.

٣ ـ إيليا زريق، **اللاجئون الفلسطينيون والعملية السلمية**، مؤسس الدراسات الفلسطينية، بيروت ١٩٩٧.

٤ ـ فيوليت داغر ومحمد أبو حارثية وآخرون. **اللاجئون الفلسطينيون في لبنان**، اللجنة العربية لحقوق الانسان، باريس، ٢٠٠١.

(٢) راجع د. شرابي، **نصوص ومقالات**، ص ٥٥٣.

غبنيا ولا تاريخيتها) والسيادة الفلسطينية والحقوق الفلسطينية وفي مقدمتها حق العودة. إن شرابي في تقييمه لعملية السلام ودور السلطة الفلسطينية في ترهلها ليتأكد لنا الآن، ونحن نشاهد السلطة المحاصرة.. أن هذا السلام سلام أعرج لن يوقف ثورة الشعب العربي الفلسطيني لأنه لم يوقف إرهاب المحتل أو يرد به عما اغتصبه واقتلعه من حقوق.. تحت دعاوى منطقه الأمني الذي يريد أن يصنع سلامته هو، لا سلاماً بين لاجئين ونظام للفصل العنصري، بين آخر استعمار[1] في القرن العشرين وآخر شعب مستعمَر.

ولكن من عجب أن أستاذنا شرابي ـ كعادته ـ في قدرة بديعة على التفكيك والتفريق بين دعاة السلام ودعاة الحرب، بين إسرائيل شاحاك وبن موريس وإيلان بابي وتوم سيغيف من جهة، وبين المؤرخين والكتاب الليبراليين والمحافظين الصهاينة. ويدعو شرابي إلى «الأنسنة»، كما يدعو إلى الحقوق. حين زار يافا والمرفأ المفضل لديه وجده كما كان في صباه.. فأحس بالمرارة والغضب اللذين يحس بهما كل الفلسطينيين حين يعودون إلى حيث ولدوا وحيث ولد أجدادهم وأمضوا حياتهم قبل أن يصبحوا لاجئين: «حين وقفت هناك سمعت أناساً يتحدثون الروسية، والأرجح أنهم مهاجرون جدد، مما كان يطلق عليه الاتحاد السوفييتي، كانوا آنذاك مواطنين في بلدي، أما أنا فكنت زائراً بتأشيرة إسرائيلية»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨٣.

ولكنه يردف بعد ذلك قائلاً: «هل يتحول الفلسطينيون إلى يهود القرن الحادي والعشرين؟ بما ولكن لن يصبحوا مضطهدي شعب آخر»[١].

ثانياً: الهوية الفلسطينية والقومية العربية: لا يفصل د. شرابي القضية الفلسطينية عن العالم العربي، كما لا يفصل العالم العربي عنها، ففي دراسته الرائدة، عن الفدائيين الفلسطينيين، الصادرة في سنة ١٩٧٠ يقول في مقدمته: «لقد عالجت الدول العربية وإسرائيل والدول الكبرى النزاع العربي ـ الإسرائيلي حتى سنة ١٩٦٧ وكأن الفلسطينيين غير موجودين أما الآن فإن من المستحيل اتخاذ قرار يتعلق بفلسطين من دون أن يكونوا طرفاً فيه. فكان هذا النضال الفدائي الفلسطيني ـ كما رصده شرابي مبكراً ـ مركز القضية الفلسطيني وورقة ضغط فيما بعد على المفاوض الإسرائيلي ومصدر خوف دائم له، بعد توالي حلقاته وانتفاضاته المجيدة.. ولكن كما يؤكد شرابي على الدور الفلسطيني بقوة فهو يرفض تجاهل المجال الأوسع عربياً لتفعيلها وانفراد سلطة فلسطينية (جماعة من جماعات المقاومة) بتقرير مصيرها أو احتكار الصراع فيها. لذا كانت من أهم ملاحظاته على اتفاقات أوسلو معارضته لها، في قوله: «إن المرحلة الحالية مصيرية، فإما منعطف فلسطيني يرتب الأمور بشكل ينهي الصراع العربي ـ الإسرائيلي ويؤدي إلى عقد سلام شامل تقبله الدول العربية وخصوصاً سورية (ودون سورية لن يتحقق سلام)

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١.

وإما انهيار عملية السلام والعودة إلى حالة ما قبل ١٣ أيلول»[١].

وشرابي يقف موقف الاتزان بين الواقع والممكن، بين الحاضر والماضي، يعلم ضرورة البُعد الفلسطيني ولكنه لا يعزله عن سياقه القومي مساراً أو نتيجة، فقد اهتم بالناحية الفلسطينية وعلاقتها بالناحية القومية منذ وقت مبكر في دراساته «المقاومة والفدائيين»، ولا زال وعيه المستمر يتمخض عن ذلك.

يقول: «تحرر المجتمع العربي، بما فيه المجتمع الفلسطيني هو مشروع قومي موحد، وعلى تحقيقه يتوقف مستقبل العربي في القرن الواحد والعشرين. ولا يمكن له أن ينجح إلا بتغيير النظام الأبوي القائم. واستبداله بنظام ديموقراطي حديث»[٢]. كما يرهن شرابي الحل على الحركات الاجتماعية في فلسطين وعلى العامل الذاتي في إرساء الديموقراطية ودولة القانون والدستور بها الذي يستأهل بعد ذلك تأييد الرأي العام العالمي لحقنا في تقرير مصيرنا... ولكن غياب ذلك.. غياب الحداثة وبقاء الأبوية جعل شأنه كشأن سائر الدول العربية أو كما يقول شرابي قبل الانتخابات الصورية سنة ١٩٩٥م: إذا تعثّر الشعب الفلسطيني في تنظيم نفسه وعجز عن إجراء انتخابات حرة وديموقراطية، فسيكون مصيره كمصير بقية الشعوب العربية، شعب مغلوب على أمره، أسير نظام أبوي قمعي، عاجز عن التحرر من هيمنة إسرائيل[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص ٥١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١ ـ ٥.

لذا كان جزء من المشروع التحرري لشرابي عقلنته وتحديث المجتمع الفلسطيني والعربي، والذي لا يرى تحقيقه عن طريق اليوتوبا والأطروحات الثورية الركيكة، والأحزاب القائدة، والعقل والمجتمع الموحد ـ ولكن كما هو شأنه ـ بدمقرطة علاقاته وبتغيير وعيه عن طريق حركات اجتماعية تتبنى مبادىء الحرية والمساواة (وفي مقدمتها حرية المرأة ومساواتها) ولتستوعب التباين والاختلاف في العمل السياسي والاجتماعي وتتعاون مع بعضها البعض في تحقيق أهدافها المشتركة[1]. يرفض شرابي العقيدة المغلقة كما يرفض الانقلابات والانفجارات الثورية، ولكن يرى هذه العملية «عملية طويلة الأمد تنبثق من صميم المجتمع المحاصر والمكبوت» يكون فيه للمثقفين والنشطاء الاجتماعيين دورهم المهم على صعيد الفكر والتنظيم من خلال التحليل العلمي والنقدي، والحوارات المفتوحة والمتطورة (لا من خلال العقيدة المغلقة) ومن خلال التنظيم العقلاني الذكي من كافة المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية[2]. إن شرابي لا يتكىء على الحكومات وعلى الفوقية، ولكنه يراهن على حركات الشعوب. الحرية هي طريق التحرر في عالمنا العربي، وفي القضية الفلسطينية. لذا كان تطور الموقف الشرابي عن «فتح» وطريقة إدارتها سواء في المنفى خارج الوطن أو داخله ورغبة القيادة فيها دائماً في الاستفراد والاستقلال بالقرار، والاعتماد على أهل الثقة لا أهل الخبرة،

(١) المصدر نفسه، ص ٤٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٤.

ليس فقط اعتراضنا ديمقراطياً ولكنه اعتراض تحرري وإنساني. ولا يتجاهل شرابي الدور العربي شعوباً وحكومات.. بل والإسلامي[١] العالمي أيضاً في حل القضية الفلسطينية. وهو لا يلقي كعادة كثير من كتابنا كليشيهات خطابية ولكنه يحاول دائماً المزج بين المعرفية والالتزام، بين العملية والمثالية، بين النظرية والتطبيق. على مختلف المجالات. ويدفع شرابي في هذا أمل وإصرار قادران: يشعرك خلالهما أنك أمام شاب فدائي كما أنك أمام مفكر فريد. يقول في إجابة له على سؤال، «ما المخرج من الجمود الذي نحياه عربياً؟» يجيب د. شرابي بقدرة تحليلية موجزة ومركزة ما يمكن أن يمثل خطة عمل عربي مشترك في رأينا. يقول ـ ضمن ما يقول ـ: مشكلتنا في الظلمة الحالكة التي تمنعنا رؤية مصادر قوتنا والتي تدفع كل واحد منا للبحث عن خلاصه الفردي.. ثم يردف قائلاً وكله أمل في المستقبل، إن اليهود يمكن أن يهزموا وسيهزمون، والأميركيون أيضاً سيخرجون كما خرجوا من فيتنام.

إن شرابي بموسوعيته والتزامه لا يحصر القضية في شيء أو شخص. إنه يمنحها كل أبعادها: الفلسطينية، الديمقراطية، العربية والقومية كشرط أساسي للأمن القومي العربي والعالمي كحقوق مشروعة أقرتها اتفاقيات جنيف والشرعة الدولية لحقوق الإنسان وساندتها عديد من قرارات مجلس الأمن إن فورة المناضل وفدائية المظلوم لم تحجب عن شرابي ما عهدناه فيه

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

من استراتيجية المفكر واتزانه وقدرته على أن يقول دائماً ما يغيب رغم عموم العاطفة.

ثالثاً صورة الذات وصورة الآخر: رغم أنها قضيته وقضية أمته التي عاشها وعاناها منذ **صور الماضي إلى الجسر والرماد إلى الرحلة الأخيرة** ها هو الإنسان حين يستيقظ ضميره ووعيه على أبشع مآسي الإنسان في القرن العشرين ولا زالت في القرن الحادي والعشرين بين آخر استعمار وآخر شعب محتل، يعيشها منذ دير ياسين مروراً بصبرا وشاتيلا حتى قانا ومجزرة جنين. يعيشها بقلب مكلوم ولكن بعقل مصرّ على التحدي والأمل، مسلح بكل الأدوات المعرفية والبحثية. لم تحجب مأساته قلمه من أن يكون موضوعياً وفاعلاً سواء في كشفه المبكر عن فاعليات الذات وتنوعاتها وحركيتها. صدق فاعلية الفدائيين وتنوع تنظيماتها وإن ركز في الرحلة الأخيرة على التنظيمين الأشهرين حينئذ، فتح والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، حتى الانتفاضة الأولى صعود ـ حماس ـ في ذلك وإنصاف دورها[1] ناقش استراتيجيات الفدائيين حينئذ، كما عايش كل تطورات القضية سواء ما فعله أو عاشه بصفة شخصية أو لامسه مقترباً منه في أوسلو ومدريد وغزة وأريحا: موقف السلطة المنفردة بالقرار، سلبياتها، ما ينبغي عليها، الوضع وإمكان تغييره. لقد رصد المؤرخ شرابي تطورات القضية مبكراً، كما ساهم في تحليل تطوراتها واستشراف المستقبل القريب والبعيد لها، لامس

(١) راجع تقييمه المنصف لدور حماس ـ المصدر نفسه، ص ٥٣٨، ٥٣٩.

المجتمع الأمريكي، التحم به، حدّد لنا عديداً من مداخله ومداخل الرأي العام العالمي عموماً، شرح لنا العقلية الإسرائيلية التي استيقظ فيها الوحش النازي، ويُطلب ألا تنتبه إليها، فصل تنوعات هذا المجتمع ـ رؤاه عنا، مواقفه منها، كيف يمكن التعامل مع استراتيجياته وخططه.

إن شرابي في موقفه من قضيته وقضية الأرض المحتلة استطاع تشريح العقل والمجتمع الفلسطيني. كما استطاع تشريح العقل والمجتمع الإسرائيلي مبكراً جداً ـ استطاع أن يعرفنا العدو من داخله. وأزمتنا أننا لا نعرف كيف يفكر الأعداء[1]. كما فصل وفسر لنا شرابي كيف يمكن بناء مجتمعنا الفلسطيني والعربي من أجل إدارة قضيتنا، وكيف يتمّ اكتساب الرأي العام العالمي.

إن د. شرابي في تناوله للقضية الفلسطينية كان مميزاً وفريداً كشأنه دائماً في سائر كتاباته التي نجد امتدادها في ما كتبه في القضية ـ في وعي منسجم واستقلال فكري وصراحة مؤرخ والتزام ثائر وأمل صبي صغير هجر بيت جده في عكا مجبراً سنة ١٩٤٧م، ويعود إليها الآن غريباً بتأشيرة إسرائيلية ليشاهد الآخرين في بيته يتمتعون بمرفئه وميراث أجداده. إن ما يكتبه شرابي في فلسطينه، ولكل فلسطيني، كما يقول، رسومات قلب يتسع لكل أفراد شعبه، وعقل يتسع لكل دعوات الحقوق والأنسنة في زماننا.

---

(١) من مقال للباحث الاستراتيجي، د. عبد العليم محمد عنوانه «مشكلتنا معرفة إسرائيل من الداخل». الأهرام، مايو سنة ١٩٩٨.

هشام شرابي والفلسفة الألمانية

أحمد عبد الحليم عطية
أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة، مصر

نميز في كتابات هشام شرابي بين معنيين للفلسفة يوضحان مدى سيادة الفلسفة في توجهاته الفكرية: المعنى التقليدي المتعارف عليه لدى أهل التخصص، وهو المعنى الذي يحصر التفلسف في تاريخ الفلسفة الغربي وقضاياها الأنطولوجية والإبستمولوجية والإكسيولوجية ولا يعترف بالفلسفة خارج هذا الشكل الذي ظهر في اليونان القديمة وتحديداً لدى أرسطو. المعنى الثاني هو المعنى الواسع الذي لا يجعل للتفلسف ضفافاً تحدّه، ويمدّ فضاء الفلسفة ليشمل التفكير في القضايا الحياتية للإنسان في أُطر تتجاوز الشكل الغربي وتتيح للمفكرين المنشغلين بقضايا الإنسان والمجتمع، بنيته وذهنيته وإشكاليته القومية التاريخية، مكاناً في تاريخ الفكر الفلسفي.

شُغِلَ شرابي منذ بداياته في الفلسفة، في معناها الدقيق، في دراساته الجامعية وما بعدها وإن لم يواصل الطريق، فلم يبتعد عنها في دراساته التالية وعمله في تاريخ الفكر. فبدراسته الفلسفية في الجامعة الأميركية في بيروت والولايات المتحدة واهتمامه المتواصل بقضايا الإنسان والقيم، استطاع شرابي طرح إشكاليات المجتمع العربي للبحث والتحليل، واعياً دور الفكر في فهم الواقع وتغييره.

بعد تحوله عن الفلسفة إلى التاريخ منذ بداية خمسينيّات القرن العشرين، ظل شرابي على صلة وثيقة بالفلسفة، مناقشاً قضايا التاريخ من الناحية الفلسفية الوجودية كما في دراسته: «فيلهم ديلتاي: الفلسفة الوجودية والتاريخ» ويقول: «التاريخ بصفته إشكالية وجودية لا يظهر على نحو مجرد بل على نحو واقع معاش... فالخبرة من وجهة النظر الوجودية لا تعني شيئاً إلا بجوانيتها، والجوانية عملية زمانية، أي تاريخية فالموجود وحده تاريخي ـ كما يقول هايدغر والطبيعة لا تاريخ لها»[1].

..

ليس الماضي «إلا خطة وتوقع نحو المستقبل وحين يخرج المستقبل إلى حيز الوجود يدخل في الماضي ويصبح المادة التي يصنع فيها التاريخ»، وهذا في نظره أساس النظرة الوجودية إلى

---

(١) هشام شرابي، أزمة المثقفين العرب، بيروت ـ دار نلسن، ٢٠٠٢، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

التاريخ وهي نظرة تكشف عن مغزى مفهوم ديلتاي الحقيقي للـ Erlebnisأي عيش الماضي من جديد[١]. إن ديلتاي هو المؤرخ الوحيد في القرن التاسع عشر الذي وقف من التاريخ موقفاً ميثودولوجياً انبثقت منه النظرة الوجودية في وضوح كامل، ومن دون أن يرفض الأساس التجريبي للمعرفة التاريخية وطّد أوّلية التجربة الجوانية كأساس لفهم التاريخ[٢]. ولعلنا نتساءل كيف أن شرابي الباحث الاجتماعي والمناضل من أجل التغيير الاجتماعي يتوقف عند ديلتاي ونيتشه وسارتر وهايدغر؟ والجواب: إنهم جميعهم مقصدهم الإنسان. يقول: «علينا أن لا ننسى أنهم بالنسبة إلى عصرهم وأمام الخراب الذي أحاط بهم لم يرفضوا الخضوع للعدمية واليأس فحسب، بل تعلقوا برؤية عميقة محررة، هي رؤية الإنسان منتصباً حراً وحيداً وسط عالم تحولت معالمه ولكنه ظل عالماً غريب الجمال»[٣]. وذاك يفسر في نظري جمعه بين الفرويدية والماركسية، وبين لوكاش وهايدغر. لكننا نجده كذلك على امتداد صفحات كتاباته المختلفة دائم الاهتمام بهايدغر. ويرجع هذا في الغالب لانشغاله بمفهوم الزمان. يشير إلى مفهوم الزمان في **صور الماضي** كثيراً. يحتفظ بكتاب لهايدغر لحظة المرض العصيب، تختلط كلمات هايدغر بأحلامه[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٥.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٨.
(٣) المصدر السابق، ص ١١٠.
(٤) هشام شرابي، **صور الماضي**، بيروت، دار نلسن، ١٩٩٣، ص ٤٥.

يشير إلى رأيه في اللغة في **النقد الحضاري**، «فاللغة وفق تعبير هايدغر تضفي على التجربة والإدراك بنية مسبقة فتجعلنا نرى العالم بضوء معين تحدده هذه البنية المسبقة»[١]. ويخصص دراسة عن «الاغتراب والوعي والأصالة عند لوكاش وهايدغر»[٢]، ويورد وصف هابرماس لكتابه **الوجود والزمان** بأنه أهم مؤلف فلسفي منذ ظهور **فينومينولوجيا الروح** لهيغل، ويرى أن الوجودية والظواهرية والبنيوية ما كان لها أن تتخذ شكلها وتدرجها الحاليين لولا مساهمة هايدغر الأساسية[٣]، ومن هنا يناقش إشكالية الوعي من منظور «الوجود والزمان» و«التاريخ والوعي الطبقي» مؤكداً أنه كي يكون المرء متوافقاً مع نفسه، سواء بالبحث عن ذاته الأصيلة أم بالالتزام الاجتماعي، يشكل خطوة حاسمة في فلسفتي لوكاش وهايدغر: رغبتهما الواحدة في إضفاء التسامي على الوجود كما هو معطى مباشرة، اجتماعياً كان أو معرفياً»[٤].

والموقف عينه نجده في اهتمامه بتحليلات فرويد وماركس، والتي لم يتعرف إليها في دراسته في الجامعة الأميركية في بيروت بل بعد ذلك بعدة سنين. يقول في **الجمر والرماد**:

---

(١) هشام شرابي، **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر**، بيروت، دار نلسن ١٩٩٩، ص ٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٩.

(٣) «الاغتراب والوعي والأصالة عند لوكاش وهايدغر» **أزمة المثقفين العرب**، ص ٧٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٨١.

«في دراستي في الجامعة الأميركية لم أسمع اسم كارل ماركس يذكر مرة واحدة كما إنني لم أقرأ كلمة واحدة لفرويد»[١]. وكان الأمر عينه بالنسبة إلى هيغل. إنه يُدرّس كيركيغارد ولا يدرّس هيغل. لكن يتبين له أن دراسة كيركيغارد تتطلب معرفة فلسفة هيغل: «إلا أن إلمامي بفلسفة هيغل لا يتعدى بعض الأفكار العامة. لم يذكره لنا أساتذتي في بيروت، ولعل ذلك عائد إلى عدم اطلاعهم على فلسفته»[٢].

ويركّز على فرويد وماركس، ويوظفهما في ذراسته وبيان موقفه في القضايا الحيوية المتعلقة بالمجتمع العربي. فهو يستعين بفرويد في تحليله لكتابات باتاي عن العرب قائلاً: «إن ما يريده باتاي هو تثبيت الصفة شبه المرضية التي تعامل بها العربي معاً الواقع التي عبر عنها فرويد في نظرية التفكير الرغبوي whishfull thinking»[٣]. ويرد على برنار لويس موضحاً أن اختلاف العقليات ينشأ نتيجة اختلاف الممارسات والتجارب التاريخية للشعوب وليس نتيجة لاختلاف ماهوي في تركيب الحضارات المختلفة. ويضرب مثلاً على ذلك صعوبة تفهم العربي المسلم للعلاقة العميقة في الخيال الغربي بين الأم والطفل على مستوى التحليل الفرويدي لكونها علاقة تنبع من تراث مسيحي معين هو تراث العذراء والمسيح الطفل

(١) هشام شرابي، الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي، بيروت، دار نلسن ١٩٩٨، ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٣.

(٣) النقد الحضاري، ص ٦٣ ـ ٦٤.

المغروس في خيال الغرب الجماعي والمجسد في تاريخه الفني[١].

ويستخدم تحليلات فرويد على امتداد صفحات كتابه **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، مشيداً بترجمة مصطفى صفوان لكتاب **تفسير الأحلام** وأهميتها أنها تفتح آفاقاً جديدة أمام الفكر النقدي كانت مغلقة في وجهه حتى ذلك الوقت. فهذه الترجمة الدقيقة للمرجع الرئيسي في علم النفس التحليلي الفرويدي تضع الإطار الفكري واللغة التحليلية التي وضعها فرويد في متناول النقاد العرب الجدد.

وحاضر في الفكر الماركسي ومادة «الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر» لسنين عديدة في جامعة جورجتاون. يقول: «أعدت آنذاك (في أواخر الستينيّات) قراءة ماركس في شكل جذري، وبخاصة نصوصه الأولى، مثل المخطوطات الفلسفية والإيديولوجية الألمانية[٢]». ويضيف «اكتشفت عند قراءة ماركس في ضوء ثورة الستينيّات، أنه كان أقرب إلى ما كنت أرمي إليه من كيركغارد الذي انحدر في النهاية باتجاه ديني لم أستسغه». إلا أنه ـ على ما يروي لنا ـ لم يؤمن بالماركسية «كعقيدة شاملة تفسر التاريخ والوجود أو كإيديولوجيا جزئية على صعيد عالمي». اكتشف في الماركسية أسلوباً جديداً في منهجية المعرفة هو الأسلوب النقدي التحليلي: «وتعزز ارتباطي بالأسلوب النقدي

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٢.

(٢) **صور الماضي**، ص ٣١ ـ ٣٢.

الماركسي لدى قراءتي الجديدة لفرويد في الوقت الذي أعدت فيه قراءة ماركس. ووجدتني منذ ذلك الحين أجمع بين الاتجاهين، الماركسي والفرويدي، في تحليل المجتمع العربي للخطأ الأبوي المهيمن عليه»[١].

اهتم شرابي إلى ديلتاي وهايدغر وماركس وفرويد بالماركسية الجديدة سواء لدى لوكاش أو غرامشي، وبأهم أعلام الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت. وأشار إلى حديث هابرماس عن هايدغر و«الوجود والزمان» واستشهد بتوجيهه إلى ضرورة وجود معرفة تنويرية ترمي ليس إلى تفهم الواقع فحسب بل إلى تجاوزه وتغييره، معرفة عقلانية تحررية في آن واحد، في مقدمة كتابه **النقد الحضاري**[٢].

وتطول القائمة، إذ كان نيكولاي هارتمان موضوع أطروحته للماجستير (مع الفيلسوف الأميركي سي. أي لويس) وذلك لصلته بهوسرل الذي كان له تأثير كبير في الفلسفة الوجودية المعاصرة (هايدغر، سارتر، مرلو بونتي)[٣]. ومثّل هارتمان التراث الفلسفي الأوروبي بأعمق معانيه[٤]. كما شارك في مناقشة أطروحته الفيلسوف الألماني الوضعي المنطقي كارناب،

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣.

(٢) **النقد الحضاري**، ص ٩.

(٣) **الجمر والرماد**، ص ٢٠٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

الذي يشيد شرابي، رغم اختلاف التوجهات، بمنهجيته العلمية في المناقشة[(١)].

ونتوقف في النهاية عند اهتمام شرابي الكبير بصاحب فلسفة الحياة وإرادة القوة نيتشه[(٢)] الذي كان مصدر اهتمام الكثير من المفكرين العرب، ويصف من خلال الموقف النيتشوي إشكالية الغرب بالنسبة إلينا، وهي في أهم ظواهرها إشكالية معنوية بقدر ما هي إشكالية سياسية ثقافية، أو في تعبير نيتشه إشكالية تحقيق القوى الكامنة في الإنسان والمجتمع والارتفاع إلى مستوى حضاري أعلى[(٣)]. ويفسر لنا ذلك الاهتمام الكبير الذي أولاه لفلسفة نيتشه وحواره مع أستاذه براغستراسر حول منهجية تدريس نيتشه[(٤)].

ويبدو أن هذا الاهتمام الكبير ارتبط بعلاقته مع أنطون سعاده، إلا أنه منذ اليوم الذي أعدم فيه سعاده عاش شرابي حياته في أزمة فكرية وسياسية على الصعيد الشخصي والعام.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) راجع كل من سعاد حرب «في استقبال نيتشه»، **باحثات**، بيروت الكتاب الخامس ١٩٩٨ ـ ١٩٩٩، ص ١٧٩ «بعض تحولات التقاطع بين نيتشه وسعادة»، وأحمد عبد الحليم عطية: «نيتشه بدوي»، **دراسات عربية حول بدوي**، دار المدار الإسلامي، بيروت ٢٠٠٢، وجمال مفرج «نيتشه: ودعاة التقدم العربي»، **أوراق فلسفية**، العدد السادس، ٢٠٠٢.

(٣) **الجمر والرماد**، ص ٢٢٤.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٣ ـ ١٤٧ وكذلك جمال مفرج: «شرابي تحت شجرة نيتشه»، بحث ألقي في ندوة «شرابي والحداثة»، جامعة قسطنطينة، الجزائر، أبريل ٢٠٠٢، و**أوراق فلسفية**، العدد السادس، ٢٠٠٢.

يقول: «عندما بدأت تخصصي في الفلسفة كنت أحلم بأن أمضي حياتي في العمل الفكري، في البحث الأكاديمي والتدريس الجامعي. كان أول مشاريعي الفكرية وضع كتاب حول فلسفة فرديريك نيتشه وحياته المأسوية (بدأت في قراءة نيتشه في الثامنة عشرة وبقي رفيقي الفكري ولا يزال) وبدأت في الإعداد لتنفيذ هذا المشروع بتعلم اللغة الألمانية عند التحاقي بجامعة شيكاغو ١٩٤٧، لكن سرعان ما تبددت أحلامي»[١].

والسؤال. هل لارتباط شرابي بسعاده وفلسفة الحياة والقوة علاقة بشغفه بنيتشه والفلسفة؟ وهل أدى غياب سعاده إلى ابتعاده عن الفلسفة وتلاشي اهتمامه بنيتشه فيلسوفه المقرب؟ وهل تفسر هذه الجدلية في السؤالين قرب شرابي وابتعاده عن الفلسفة وانهماكه العميق في الصراع الاجتماعي؟

(١) الجمر والرماد، ص ٥٠.

هشام شرابي ومغامرة نشدان المعنى

محمد الغزّي
كاتب وباحث تونسي

أقبلتُ وزميلاً لي، قبل سنين قليلة، على إدراج مُؤلَّف الكاتب الكبير هشام شرابي **الجمر والرّماد** ضمن كتب السيرة الذاتية التي انعطفنا على تدريسها في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في مدينة القيروان ـ تونس ـ وكان الهدف من الدرس البحث عن الخيوط التي تنتظم كتب السيرة الذاتية العربية مهما تباينت أساليبها، واختلفت طرق أدائها، والسّعي إلى استصفاء جملة من الخصائص تستغرق أدَبَ السيرة الذاتية على تعدّد مصادره، وتكاثر أهدافه.

لقد وجدنا، بعد بحث طويل شارك فيه عدد كبير من الطلاب، أن كتب السيرة العربية، إذا استثنينا مؤلّف هشام شرابي **الجمر والرّماد**، تخضع كلّها إلى جملة من القوانين الثابتة توجّه طرائق سردها، وأساليب كتابتها، ولعلّ أهمّ هذه

القوانين وأولاها بالنظر والتدبّر هو قانون «الاستبقاء والاستبعاد».

هذا القانون الذي كان يدفع الكاتب إلى العكوف على حياته بالمراجعة والتأمّل فيمحو ويثبت، ويستبقي ويستبعد ويعلن ويكتُم حتى تكون السيرة منسجمة، في آخر المطاف، مع المؤسسة (اجتماعية كانت أم أخلاقية)، أي إن الكاتبَ يُكْرَهُ على أن يكتب السيرة التي تستجيب لأفق تقبل القارىء المفترض، وتخضع لمنظومته الأخلاقية والفكرية.. بسبب من هذا تتآلف كتب السيرة العربيّة على اختلافها، وتتشابه على تباينها حتى لتبدو كما لو أنها تتناسل من بعضها البعض.

إنّ السيرة الذاتيّة متحدّرة، في الآداب الغربيّة، من تقاليد البوح والاعتراف المسيحيّة، فهي طريقة كشف وتعرية يصبو من خلالها الكاتب إلى خلاص ممكن. لهذا عدّت زلفى، وشكلاً من أشكال الصلاة.

وحين انتقلت السيرة إلى أدبنا العربي، في النصف الأوّل من القرن العشرين خضعت لقواعد هذا الأدب، ولجُملة المبادىء الفنية والأخلاقية المتحكّمة فيه، فتغيرت بنيةً وأسلوباً وإيقاعاً وطريقة سرد.

وربّما جاز للدّارس أن يتساءل، بعد هذا، عن مشروعيّة خلع هذا المصطلح (مصطلح السيرة الذاتية) على النصوص التي كتبها الأدباء العرب، وعكفوا فيها على سرد وقائع حياتهم. فالمصطلح بات قلقاً، لا يقول هذه النّصوص ولا يفصح عن حقيقة الجنس.

لهذا جنحت إلى استخدام مصطلح جديد يكشف في اعتقادي عن حقيقة هذه النصوص ويشير إلى بعض خصائصها وهو «السيرة الروائية» فهذا المصطلح يومىء إلى تداخل جنسين في هذه النصوص تداخل التعمية والتسوية والتشابك وهما «السيرة الذاتية» و«الرواية».

لقد وجدت هذا المصطلح ينطبق، بيسر، على كلّ كتب السيرة الذاتيّة العربيّة. هذه الكتب التي حوّلت حياة كتّابها إلى «روايات» أي إلى أعمال فنية، ولكنّه لا ينطبق على كتاب **الجمر والرّماد** الذي ظلّ مستعصياً على كلّ تصنيف وتحديد، فهذا العمل ينتمي إلى شجرة نسب أخرى.. إلى حساسيّة أدبيّة مختلفة.

ولعلّ أخصّ خصائص هذا الكتاب أنّه تسجيل لتاريخ الرّوح، لاضطرابها، وتيهها، وبحثها عن خلاص لا يكون.

الكتاب توسّل بسيرة الكاتب ليرصد سيرة جيل أراد ذات يوم أن يُكْرِه العالم على احتضان أحلامه فتأبّى عليه، فارتدّ مهزوماً، يمنّي نفسه بيوم آخر أجمل.

هذه السيرة هي سيرة فكرية، في المقام الأوّل. تروي «ذكريات مثقف عربي» وترسم، بحسّ درامي عميق، ألوان الصّراع القائم بين الفكرة والواقع، بين الحلم والحياة.

كلّ كائنات الكتاب تتحرّك في أرض محروقة هي أشبه ما تكون بجحيم دانتي، أرض هي مقبرة للأحلام والبشر معاً، كلّ ما فيها يثير الرّعب.. لكن هذه الكائنات، على هشاشتها، ظلّت

واقفة تقاوم الموت غير آبهة بهزائمها تتوالى. الكتابة وحدها كانت حيلة الكاتب لمواجهة هذا الموت، وإرجاء تحلّل الأشياء وتفسّخها. فهي درعه الباقية، يحتمي بها من بشاعة الكون والكائن في آن.

لقد فقد الرّاوي كلّ أسلحته. ولم تبق غير الكتابة يلجأ إليها وهو يرى إلى الموت يسرق أصدقاءه، وإلى الوطن يتنكّب عن أبنائه، وإلى الأحلام تذروها الرّياح.

وفي الكتاب صفحات من الأدب الرّفيع تنعطف على مفهوم الكتابة وطقوسها بالنظر والتأمّل: الكتابة من حيث هي «نتاج القراءة» و«استقرار في الوحدة» و«حذق لفنّ المضغ» على حدّ عبارة الفيلسوف الألماني نيتشه.

يقول هشام شرابي: «إنّي من النّوع الذي لا يستطيع التفكير إلاّ إذا كان في يده كتاب يطالعه. كلّ أفكاري هي بشكل أو بآخر نتاج ما أقرأ...» فلا وجود لقدرة فطرية على الخلق والإبداع، فالنّبوغ إذا استعرنا عبارات الفلاسفة العرب يقتضي تدجين النّفس الناطقة بالصناعة الحادثة.

والكتابة، في هذا العمل، ليست كتابة «الخارج» فحسب، أعني سرد الأحداث والوقائع، وإنّما هي كتابة «الدّاخل» أيضاً، أعني التقاط حركة النّفس وهي تكتوي بنار التجربة.. على هذا كان الكتاب حركة ذهاب وإياب بين عالمين: عالم الخارج، وعالم الدّاخل، وعلى هذا كان أسلوبه مراوحة بين ضربين من الحوار، حوار خارجي، وحوار داخلي هو أقرب إلى المناجاة...

بسبب من هذا وظّف الكتاب أجناساً عديدة على الرّغم من تباين طبائعها واختلاف أساليبها.

لكأنّ الجنس الواحد بات قاصراً عن الإحاطة بالحياة في تكاثر وجوهها وتعدّد صورها. لكأنّه بات قاصراً عن حمل أعباء التجربة في تنوّعها وتلوّنها.. لهذا مضى شرابي يسترفد طاقات السيرة والرواية والشعر والمقالة والبحث مجتمعة.

إنّ أعمال هشام شرابي، كلّ أعماله، ليست إلاّ إعلاناً عن تصوّر مخصوص لفعل الكتابة، لوظيفتها الأنطولوجية والكيانية... الكتابة من حيث هي نشدان للمعنى. لا شيء يسوّغ فعل الكتابة عند الكاتب غير ذلك النشدان... ولعلّ هذه القدرة العجيبة على الاستمرار في تعقب المعنى هي التي قادت الكاتب إلى التنقّل بين مجالات فكريّة عديدة... هي التي دفعته إلى أن يتخذ من الكتابة وطناً... بعدما فقد أوطانه الأولى.

هشام شرابي وقضية المرأة في الوطن العربي

رشيدة محمدي رياحي
أستاذة العلوم الإجتماعية في جامعة وهران ـ الجزائر

لا تتجه هذه الكلمة إلى إدانة موقف أو الدفاع عن آخر بقدر ما تتجه إلى محاولة تبين الآليات الذهنية التي أسهمت في تكوين نظرة معينة تطرح إشكالية موقع المرأة في الفضاء الإجتماعي ومعالجة الفكر الديني للقضية نفسها.

فإذا كنا نرغب في تقديم جديد، أو نحاول ذلك على الأقلّ، فلا مناص من تحويل جوهر القضية من مناقشة المواقف ووصلها ببعضها البعض إلى مناقشة منهجيات التعامل مع القضيّة المطروحة.

لعلّنا لا نتجه إلى محاسبة أشخاص، وتيارات، وهل تنفع مساءلة الموتى؟[١]

---

(١) محمد الحداد ـ المرأة في العقد السياسي: حدود الخطاب الفقهي حول المرأة، ص ١١٢ ـ باحثات ـ العدد الرابع ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨.

إننا نمرّ في مرحلة من الإنفتاح والثورة العلمية والإعلامية والمعلوماتية ويتجاذب مواقع كلّ من الرجّل والمرأة حركتان متناقضتان:

حركة العولمة وعالمية العلم من جهة وحركة العنصرية والإنتماء الأثني والثقافي من جهة أخرى.

فكيف يتأثر موقع المرأة في ظلّ هذا التقاطع في عالمنا العربي؟

هل نحو مزيد من التقوقع أم نحو مزيد من المشاركة والفعالية على الصعيد العام؟

وكيف بإمكان الإجتماعي رغم إتساعه في بعض المجتمعات، أن يتقلّص ليبقى في حدود «الخاصّ» الأنثوي الذي لا ينبغي أن يتطاول على «العام» الذكري؟

نتوجه الآن من حيّز الأسئلة إلى حيّز المعالجة مع إبقاء الباب مفتوحاً أمام تساؤلات ومقاربات أخرى لها علاقة بالموضوع ربّما تمّ إغلاقها. قد يبدو هذا الكلام بسيطاً ومعقولاً، إلا أنه لا يروق في الواقع لجميع الدّارسين «القضية المرأة».

فهنا لا تنفع إدانة الأشخاص أو المواقف بقدر ما يستوجب الأمر تحليل الذهنيات السائدة التي فرضت حدودها على الجميع.

فلا بدّ إذن من اللّجوء إلى مجموعة من العناصر الموضوعية التي يمكن أن تخضع للتحليل العلمي الدقيق.

ويمكن أن نحتكم حولها إلى الوثائق عوض التصارع بالموقف والموقف المضاد[١]. على أن اللآفت للنظر أن العقد الأخير من السنين شهد محاولات لتأمّل نصوص المرأة وأوضاعها.

من بين تلك المحاولات ما صرّح به هشام شرابي عندما يحكي كمثقف يعيش في هذا الزورق.

فلكلّ مثقف مشاكله ونشاطاته واجتهاداته ومحاولاته، إن هذه النشاطات والإجتماعات والمؤتمرات في كلّ الحقول المختلفة، كلّ هذه المساهمات مجتمعة تدخل في العمليات التي تساعد في تحرير المجتمع، تكون فيها مشاركة كلية من المرأة، ليحدث تالياً التغيير الإجتماعي المطلوب.

مؤكداً على أنه يمكن استشفاف الشعور بالخطر في ما يتعلّق بموقف المرأة ومصيرها في المجتمع القائم من خلال ما تقوله ثلاث مفكرات عربيات تناولن موضوع المرأة بحذر ورصانة هنّ:[٢]

- نوال السعداوي، (المرأة والجنس).
- فاطمة المرنيسي، (الحريم السياسي).
- خالدة سعيد، (حركية الإبداع).

أحاول إيجاز هذه المواقف الثلاثة دون الدخول في التفاصيل من خلال ما يؤكده هشام شرابي:

---

(١) المرجع نفسه: ص ١١٣.

(٢) النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين. ـ ط ١ ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت مايو ١٩٩٠ ـ ص ٣٤.

«إننا لن نقدر على التعاون بأيّ شيء لهذا المجتمع، دون وضع قضية المرأة مركزية في هذا الإطار.

إذ أنّ كلّ القضايا الهامّة لن تحجبَ قضية المرأة، وحتى عندما تثار على مستوى المثقفين والداعين تبدو كأنّها قضيّة جانبيّة.

ومع تقديري الكامل لكتابات «خالدة سعيد» و«فاطمة المرنيسي» و«نوال السعداوي». ومحاولتهن التي أضاءت المجاهل المعتمة وشرحت عمق المعاناة.

أشدد على أن قضية المرأة ليست قضية تترك للنساء وحدهن في هذا المجال، إنها قضية المجتمع كله.

المجتمع الحرّ والمرأة الحرّة عمليّة متزامنة تبدأ من إشتراك المرأة في ما نفكر ونقول ونقرّر[1]».

أرى أنّ حقيقة هذه القضية وما سيتم في تشخيصها هو أن المرأة في الوطن العربي هي اليوم أسيرة عالمين متناقضين:

عالم التقاليد والعادات التي سادت عصور الإنحطاط وعبّرت عن نفسها في الفقه المتأخر (فقه سدّ الذرائع) من جهة، والعالم وعصر الحريات الشاسعة غير المسؤولة (آليات تشيء الإنسان) التي تمضي بالمرأة بعيداً ليس عن مقتضيات الدين وحسب، بل وعن مقتضيات الأخلاق والإنسانية من جهة أخرى.

---

(١) شرابي: كتاب الأسئلة ـ عدد خاصّ هشام شرابي من البطركية إلى الحداثة. الكتاب الثاني شتاء ـ ربيع/١٩٩٣ تونس ـ ص ٩٨.

هناك ثلاث مقاربات عندما يتعلّق الأمر بالدين:

المقاربة الأولى: تلقي اللوم على عصور الإنحطاط التي أنتجت ممارسات وأعرافاً فاسدة وخطيرة في فهم النصوص وتطبيقها.

فالواقع الفاسد هو الذي يعطي إنطباعاً غير حميد عن نصوص المسلمين ودينهم، كقضايا الطلاق مثلاً، وتعدد الزوجات وظلم البنات في الإرث والاستبداد في القيام على الأسرة.

والمقاربة الثانية: تتضمن دعوة للمقارنة بين ما كان عليه وضع المرأة في الجاهلية، وما آل إليه في الإسلام[1].

والمقاربة الثالثة: تدعو للمقارنة بين حال المرأة في المسيحية أو المجتمعات المسيحية الوسيطة وحالها في المجتمع الإسلامي الأوّل[2].

لذلك نجد أن بحوث الإصلاحيين تركزت على إصلاح أحوال المرأة وتحريرها من العادات القروسطية، والدعوة لانخراطها في الحداثة.

ولإثبات أن العلّة في سوء أوضاع المرأة ليس الإسلام، بل العادات والأعراف الإجتماعية المتخلفة عن عصور الإنحطاط.

(١) محمد رشيد رضا «نداء للجنس اللّطيف» ١٣٥١ هـ ـ ص ٤٠ ـ ٤٨.

(٢) المرجع نفسه: ص ٤٠ ـ ٤٨.

وخالط ذلك كلّه ميل لمجادلة الغربيين في نسبتهم تخلّف المرأة في العالم الإسلامي إلى الإسلام وتعاليمه.

وهكذا فقد كان الإتجاه العامّ السعي لـ ـ تحرير ـ المرأة وما عادت هناك خشية أن لا تمارس حقوقها بل الخشية أن تتجاوزها في إندفاعها للإنضمام في المجتمع الحديث.

هشام شرابي: سيرة أكاديمية وحياة علميّة

محمود شريح
باحث وكاتب فلسطيني

طمح هشام شرابي في مطلع صباه إلى أن يكون شاعراً وناثراً فوقع تحت تأثير ميخائيل نعيمه، ثم طمح في شبابه إلى أن يكون فيلسوفاً وجودياً فانبهر وجيزاً بأستاذه شارل مالك، ثم طمح وهو يقترب من العشرين إلى أن يكون سياسياً فالتقى أولاً بالقومية العربية ثم مال إلى القومية السورية فانضوى تحت رايتها وآمن بسعادة في دعوته إلى وحدة بلاد الشام وفق برنامج عقائدي متكامل، لكنه لم يتخلَّ على مدى نصف قرن عن هذا الميراث بأكمله، بل طعّمه بمقولات الفلسفة الغربية الحديثة في القرن العشرين وما رافقها من أطروحات ما بعد الحداثة.

خلال سنواته العشر الأولى في فلسطين أدرك عن كثب خطر الحركة الصهيونية على البلاد وأهلها، فما إن وصل إلى بيروت عشية الحرب الثانية حتى وعى ما يحدق ببلاد الشام

عامة، فانخرط في الحزب السوري القومي الاجتماعي وهو يدرس الفلسفة في جامعة بيروت الأميركية والتقى بسعادة قبل سفره إلى جامعة شيكاغو ثم عاد إلى بيروت وشاركه في إعادة تنظيم صفوف الحزب، فكان وكيل عميد الثقافة فيه. ولمّا أُعدِمَ سعادة وضُرِبَ الحزب شرّ ضربة عاد إلى جامعة شيكاغو فأنهى الدكتوراه ثم حاضر في جامعة جورجتاون من ١٩٥٣ حتى تقاعده منها في ١٩٩٨.

خلال العقد الأول لوجوده في أميركا انصرف د. شرابي إلى معالجة شأن الحكم وروافد السياسة في دنيا العرب، فما إن كانت هزيمة ١٩٦٧ حتى التفت إلى الكشف عن دينامية الصراع مع اسرائيل فالتحق بمكتب التخطيط في منظمة التحرير الفلسطينية وزار قواعد حركة المقاومة الفلسطينية في الأردن، فجاءت مؤلفاته آنذاك وثيقة تسجيلية للمقاومة والثقافة والدبلوماسية وشكّلت مجتمعةً فاتحة لرؤية حضارية ومقدمة اجتماعية ما لبث أن صاغ مشتبكهما في تصوره لظاهرة البطركية المستحدثة وما انشقّ عنها من فروع اجتماعية واقتصادية. وما إن كان مستهلّ العقد السادس لإقامته في أميركا حتى اتخذ د. شرابي خطوة أخرى باتجاه دراسة المجتمع العربي الحديث للوقوف على ما يعتريه من وَهن، فأسّس لمنهج تحليلي نقدي ينفذ إلى بنية المجتمع العربي كاشفاً عن الخلفية التي أدت إلى فشل الإيديولوجية وعجز المؤسسة الحزبية عن إحداث التغيير المنشود في بنية العقل العربي.

كان لمولد هشام شرابي في يافا [١٩٢٧/٤/٤] ونشأته في

عكّا ودراسته الأولى في رام الله أثرٌ كبير في تكوين وعيه السياسي المُبكر ووطنه يرزح تحت الانتداب البريطاني، ثمّ كان انتقالُه إلى بيروت لإكمال علومه حافزاً على تحديد هويّته في بلد تحكمه فرنسا، فمال لأمد قصير إلى القومية العربية لكنه سرعان ما وجدَ نقطة ارتكاز لولائه القومي في مبادىء الحزب السوري القومي الاجتماعي فشغف بشخصية مؤسّسه أنطون سعادة [١٩٠٤ ـ ١٩٤٩] ثم صادقَه وعرفه عن كثب. ذكّره أسلوب سعادة بنمط الكتابة الذي أشاعه الشدياق وشميّل وزيدان. ومثّل له سعادة الرجل الحديث بالمعنى الكامل للكلمة.

وفي المهجر الأميركي أُتيح لشرابي أن يطعّم ثقافتَه الشرقية وعقيدته القومية الاجتماعية بمفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة الغربية، فكرّر البصرَ في طروحات ماركس وأعادَ النظر بأفكار فرويد، فاستخدمَها في فهمِه لبنية المجتمع العربي دون أن يغيب عنه إدراكٌ واعٍ لفلسفتيْ كانط وهيجل، ثم إنّه التفتَ إلى الأخذ بآراء فوكو ودريدا وبارط وكريستيفا في إطار ثقافي ـ حضاري يتّصل وثيقاً بإنجازات سارتر وهايدغر الفكرية، فربط الحداثة برمّتها بموقع المرأة على أنّهما معاً أُسُّ مشروع الحركة الاجتماعية.

حتى تقاعده في ١٩٩٨ كان د. هشام شرابي أستاذ تاريخ الفكر الأوروبي الحديث في جامعة جورجتاون في واشنطن، ويشغل في آن كرسيّ عمر المختار للحضارة العربية في الجامعة عينها، ويحرّر فصلية Journal of Palestine Studies الصادرة عن مؤسّسة الدراسات الفلسطينية، ويرأس اللجنة التنفيذية في «المركز

الفلسطيني للدراسات السياسية» [The Center for Policy Analysis on Palestine] منذ تأسيسه في واشنطن في ١٩٩٠، ومجلس إدارة «صندوق القدس» [The Jerusalem Fund] منذ تأسيسه في واشنطن في ١٩٧٧، و«المؤسّسة العربيّة الأميركية للشؤون الثقافية» [The Arab American Cultural Foundation] ومنسّق أنشطة «غاليري ألف» [Alif Gallery] في واشنطن منذ ١٩٧٩، وهذه أول غاليري في الولايات المتحدة لخدمة الفن العربي. وفي ربيع ١٩٩٣ أنشأ في بيروت «المؤسّسة الثقافية» لنشر أعمال إبداعية في الفكر والأدب والحضارة.

مؤلفاته بالإنكليزية على مدى خمسة عقود:

- **A Handbook on the Contemporary Middle East.** Washington, D. C.: Georgetown University, 1956.
- **Governments and Politics of the Middle East in the 20th Century.** Princeton: Van Nostrand, 1962.
- **Nationalism and Revolution in the Arab World.** Princeton: Van Nostrand, 1966.
- **Palestine and Israel: the Lethal Dilemma.** New York: Pegasus, 1969.

- تُرجم إلى العربية وصدر في بيروت عام ١٩٧٠ عن دار «النهار» بعنوان: **المقاومة الفلسطينية في وجه أميركا وإسرائيل.**
- **Palestine Guerrillas.** Washington, D.C.: Center for International and Strategic Studies, 1970.
- تُرجم إلى العربية وصدر في بيروت عام ١٩٧٠ عن دار «النهار»، بعنوان: **الفدائيون الفلسطينيون: صدقهم وفاعليتهم.**
- **Arab Intelluctuals and The West.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970.

- تُرجم إلى العربية وصدر في بيروت عام ١٩٧١ عن دار «النهار»، بعنوان: **المثقفون العرب والغرب**.
- **Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society.** New York: Oxford University Press, 1988.
- ترجمه إلى العربية أولاً حنّا دميان وهذّب عبارته أدونيس: **البِنْية البطركيّة: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧. ثم ترجمه ثانية وقدّم له محمود شريح: **النظام الأبوي وإشكالية تخلّف المجتمع العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. [ظهرت مقدّمة الكتاب في «النهار»، ٣/٣/١٩٩٢].

أما كُتب شرابي بالعربيّة على مدى ربع قرن فهي:

- **مقدّمات لدراسة المجتمع العربي**. بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥. وطبعة سادسة جديدة موسعة ومزيدة مع مقدمة للمؤلف عن دار نلسن ١٩٩٩.
- **الدبلوماسيّة والاستراتيجيّة في الصراع العربي الإسرائيلي**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥.
- **الجمْر والرّماد: ذكريات مثقّف عربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.
- **النضال الصامت**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.
- **الرحلة الأخيرة** [رواية]. الدار البيضاء: توبقال، ١٩٨٨.
- **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

- **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر**. دار نلسن، ٢٠٠٠.
- **صُوَرُ الماضي: سيرة ذاتية**. بيروت/السويد: دار نلسن، ١٩٩٣.
- **صُوَرُ الماضي**. طبعة ثالثة، دار نلسن، ١٩٩٨.
- **نصوص ومقالات في القضية الفلسطينية**. بيروت/السويد: دار نلسن، ٢٠٠١.
- **أزمة المثقّفين العرب**. بيروت/السويد: دار نلسن، ٢٠٠٢.

وبالإضافة إلى فصول ودراسات ومقالات مُوزّعة على كتب ودوريّات ومجلات أكاديمية، حرّر شرابي كتابيْن بالإنكليزية، وقدّم لهما بفصلين جامعيْن، هما:

- **The Next Arab Decade,** Boulder: Westview, 1988.
- **Theory, Politics and the Arab World,** New York: Routledge, 1990.



كيف تكون البداية؟ كيف يكون الحوار والتواصل معه؟ كيف نكرم أنفسنا بتكريم شرابي وأفكاره وقضيته، قضيتنا؟ كيف تكون مواصلة الطريق ورؤية المستقبل؟

إن ذلك لايكون بوصف الطريق ومدح السير فيه، لكن بمعاناة الطريق وإكمال السير. ذلك ماتريده وهذا ما فعلناه. لقد حاورناه واضعين أطروحاته على المحك. وفي هذا أسهم أساتذة من مصر والجزائر ولبنان وتونس والمغرب بمناقشة وتحليل وتوضيح. مساهمة شرابي في تجديد الفكر العربي، «الثقافة والوطن: قراءة في الجمر والرماد»، «مركزية الحوار الأحادي في الخطاب الأبوي»، «الموقف من اللغة في النقد الحضاري»، «النقد الحضاري لدى رواد الفكر العربي المعاصر»، «النقد الحضاري وانعكاساته في الفكر النسوي»، «الوعي المنسجم، جدل الإنسان والحق»، «شرابي والموقف من الغرب» وذلك للانتقال من نقد المجتمع الأبوي إلى تفكيك الثقافة الأبوية».

وقدمنا هذه القراءات في أعمال هشام شرابي تحت عنوان «نقد المجتمع الأبوي» دفعا بالكلمة إلى الفعل ونقلا للمجتمع من الأبوية للحداثة.

لن يغني تلخيص الدراسات المختارة في هذا المجلد، ولا حتى الإشارة إلى ... وأصحابها عن تحديد القضايا التي تدور حولها الحوار. ذلك لأننا نريد للقارئ ... في هذه الرحلة إلى فكر شرابي ومع هذا. فإن إلقاء بعض الأضواء أو تقديم ... هذه الجهود يوضح الهدف من هذا الحوار مع شرابي الذي نأمل أن يستمر ... ينتهي القارئ من القراءة استمرارا للحوار وتأكيدا للتواصل وتحويلا للفكر إلى ...

(...)

الإتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (٩)